Bacchus. Zijn leven verteld en verklaard door dichters, mythografen en geleerden. Deel 1

J.D.P. Warners en L.Ph. Rank

bron
J.D.P. Warners en L.Ph. Rank, *Bacchus. Zijn leven verteld en verklaard door dichters, mythografen en geleerden. Deel 1*. Athenaeum - Polak & Van Gennep, Amsterdam1968

Zie voor verantwoording: http://www.dbnl.org/tekst/warn003bacc01_01/colofon.php

Questo mio contributo dedico in segno di gratitudine al maître dell'Hotel Majestic a Napoli, per avermi fatto gustare il vino di Falerno.
J.D.P. Warners

Voorwoord

Bij de voorbereiding van deze studie hadden we vaak hulp en bijstand nodig. Velen hebben die ons rijkelijk geschonken. Prof. Dr Mia Gerhardt stond ons terzijde bij het middeleeuwse Frans; Prof. Dr J. Engels wees ons de weg naar middeleeuwse mythografen. De Heer J.H.N. Veldhuysen stond ons weer bij als het op het Hebreeuws aankwam. Wij danken hen allen zeer. Drs. H. Gerversman verduidelijkte ons manuscript zeer met de griekse schrijfmachine, waarvoor onze dank groot is.

Mej. Mr A.M. Evers zeggen we dank voor haar vriendelijke hulp, altijd geschonken, wanneer ook gevraagd; Mevrouw S. Hooykaas-van den Berg zorgde vaak voor onontbeerlijke boeken; Mevrouw A.M. van Roosmalen-de Caes hanteerde op even correcte als intelligente wijze de schrijfmachine: we kenden na haar bewerking van ons manuscript het eigen werk nauwelijks meer terug. Oprechte dank is hier noodzakelijk en gaarne neergeschreven.

Verantwoording

Toen wij enkele jaren geleden een uitgave verzorgden van de Bacchushymne van Daniel Heinsius[1.] bleek al ras dat de dichter en zijn annotator Petrus Scriverius een zeer grote kennis bezaten van klassieke en renaissancistische Bacchus-dichters. In het voorwoord beloofden we bronnen en bronnenverhoudingen in een latere publicatie aan een nader onderzoek te onderwerpen.

In deze eerste publicatie over Bacchusliteratuur zullen we deze belofte nog niet waar kunnen maken: een nader onderzoek van de uitgebreide stof maakte duidelijk dat we onze aandacht eerst op andere gegevens moesten richten. Ook hier was Daniel Heinsius ons uitgangspunt. De dichter-geleerde was in een wetenschappelijk werk op geheel andere wijze bezig met de wijngod. Hij stond niet alleen, want verschillende geleerde tijdgenoten maakten uitvoerige studie van de mythologie. Het laatste hoofdstuk van dit boekje geeft daar inlichtingen over.

Maar Heinsius was in zijn hymne een groot kenner gebleken niet alleen van dichterlijke klassieke productie over Bacchus, ook was hij een kenner van latere klassieke mythografische literatuur. De belangrijkste auteur is Diodorus Siculus, die met Euripides en Ovidius de opening van onze studie vormen.

Wat ligt er meer voor de hand dan dat wij de lange periode tussen Diodorus Siculus en Heinsius tot onderwerp van studie maakten en op zoek gingen naar de mythografen van vroege en latere middeleeuwen? Zij vormen het grote middengedeelte van dit geschrift. We stellen ons voor dat we de werkelijk belangrijke schrijvers en een enkele dichter gelezen en bestudeerd hebben.

Na onze werkwijze aldus verantwoord te hebben volgt nog een enkel woord over het resultaat. Na drie klassieke schrijvers als inleiding voor het voetlicht te hebben gesteld, volgt er een behan-

1. Rank - Warners - Zwaan: Bacchus en Christus, Zwolle, 1965.

deling van middeleeuwse geleerden die aan Bacchus aandacht besteed hebben. Daarna volgen de echte renaissance-onderzoekers van de mythologie, en tenslotte de geleerden uit de zeventiende eeuw. Ook hier hopen we de meest importante schrijvers bij elkaar gezet te hebben.

In ieder geval menen we dat in dit kleine boekje de methoden van mythenonderzoek geillustreerd en geanalyseerd zijn.

Het zou niet veel moeite kosten een aantal schrijvers en dichters op te sommen die we buiten beschouwing gelaten hebben. We noemen er één: de dichter Nonnus, die door Daniel Heinsius in zijn jeugd zo gewaardeerd werd en die door de zelfde geleerde in later leven zeer critisch beschouwd wordt. De omvang van Nonnus en zijn wonderlijke interpretatie van de god maken het ons onmogelijk hem in dit boekje een plaats te geven. We meenden Nonnus weg te mogen laten omdat zijn geschriften alleen door Heinsius werkelijk uitvoerig gebruikt zijn, terwijl onze andere auteurs hem niet of nauwelijks hanteren.

Over niet al te lange tijd verschijnt een tweede Bacchusboekje van onze hand en daarin zullen dan tenslotte die dichters behandeld worden die Heinsius zo breed en zo veelvuldig in zijn hymne verwerkt heeft, en waarover hij in een voorwoord spreekt: franse en neolatijnse dichters uit de zestiende eeuw. Ook de belangrijkste lyrische dichters uit de klassieke oudheid zullen dan ter voltooiing een ereplaats krijgen in ons onderzoek.

Om verwarring te voorkomen, zouden wij de lezer erop willen attenderen dat het cijfer 1 = Romeinse 1 en het cijfer 1 = Arabische 1.

de uitgever

I. Klassieke dichters en auteurs

I. Euripides

Euripides' tragedie *De Bacchanten*, door de dichter in het eind van zijn leven geschreven (hij stierf vermoedelijk in het jaar 407 voor Christus), toen hij in Macedonië vertoefde, is naar wij menen de schoonste tekst ooit aan Dionysus gewijd. Nooit is het geheim dat rond deze god bestond en bestaat zo verbluffend diepzinnig en zo ondoorgrondelijk verwerkt.

Het gegeven lijkt kinderlijk eenvoudig: de oude koning Cadmus van Thebe heeft zijn koninklijke waardigheid aan zijn kleinzoon Pentheus overgedragen. Juist in die tijd tracht Dionysus zijn eredienst, die reeds in Klein Azië tot bloei gekomen is, ook in Griekenland te vestigen. Voor de blinde ziener Tiresias en de afgetreden koning is er veel aantrekkelijks in de nieuwe cultus en zij bereiden zich voor op deelneming aan de moderne eredienst, evenals de moeder van Pentheus, Agaue, die met haar zusters een belangrijke plaats in de Dionysusdienst hebben ingenomen. Pentheus verzet zich uit alle macht tegen de religieuze nieuwigheden. Zijn ontmoetingen met de nieuwe god en zijn bestrijding van deze hebben als gevolg dat de koning in vrouwenkleren er op uittrekt om de aanhangsters van Dionysus in het geheim aan het werk te zien. In dionysische vervoering herkent moeder Agaue haar spionerende zoon niet, zij ziet hem voor een leeuw aan en verscheurt met de andere vrouwen haar eigen kind. Later, weer tot bezinning gekomen, beseft ze wat ze in werkelijkheid gedaan heeft. Dionysus straft de gehele familie voor het ongeloof van een enkel lid.

Daar vele latere teksten, aan Dionysus gewijd, onder direkte of indirekte invloed van dit meesterwerk staan, is het noodzakelijk iets nader in te gaan op deze tragedie, waarbij we de nadruk leggen op die elementen, die in de latere literatuur van het grootste belang zijn.

Het stuk begint met een monoloog van Dionysus (vs. 1-63), die in mensengedaante ten tonele verschijnt en wijzend op het graf van zijn moeder Semele haar en zijn geschiedenis in het kort verhaalt: Als Semele een kind van Zeus verwacht, wil zij, op aanraden van Hera, de verwekker nog een keer aanschouwen, wat haar op de verbrandingsdood komt te staan. Even geeft Dionysus (vs. 13 e.v.) een overzicht van zijn rondreizen in het Oosten en van zijn komst in Griekenland, met de gevolgen van dien: de vrouwen van Thebe heeft hij opgejaagd, nadat hij ze de uitrusting van zijn dienst had gegeven: een hindevel om het lichaam te bedekken en de thyrsusstaf, met klimop omrankt. In verbijstering vertoeven de vrouwen op de bergen. Dionysus blijkt ook zeer goed te weten dat Pentheus zijn grote tegenstander is. Hem en de Thebanen zal hij nu zijn godzijn bewijzen. De god deelt ook nog mee, waarom hij zich in mensengedaante gehuld heeft: als de Thebanen zijn volgelingen verdrijven willen, zal hij hen aanvoeren en tot de overwinning leiden.

In de eerste koorzang (vs. 63 e.v.) horen we eerst een hoge aanbidding van Bromios, de dreungod.

Komt Bacchanten, komt Bacchanten,
Brengt de godszoon Dionusos,
De met tromgebonk geëerde,
Uit het Phrygische gebergte,
Terug naar Hellas' brede dreven,
De donderende god.....
(vs. 83 e.v.)[1.]

Ook horen we het een en ander over de wonderlijke tweede geboorte van de god: Zeus schenkt voor de tweede maal het leven aan Dionysus, de gehoornde, en omkranst hem met slangen, zoals de Bacchanten die in het haar dragen.

Vervolgens in het koor een aanspraak tot Thebe (vs. 105 e.v.): neem klimoprank, en klimplant en bessen, takken van eik en den, neem hindevel en kroezige wol, neem de thyrsusstaf: alle attribu-

ten dus die voor de Dionysusdienst nodig zijn. Daarna worden nog pauken en fluit genoemd (vs. 124 e.v.).

Maar ook de vreselijke, uitzinnige kant van de Dionysusdienst blijft niet verzwegen (vs. 135 e.v.):

> Heerlijk, wanneer hij na het gedwarrel der dansen neerstort ter aarde, terwijl hij
> Met het hindevel bekleed is, het heilige kleed,
> Dorstend naar 't dierlijk genot van het bokjesbloed,
> IJlend naar 't bergland van Lydië en Phrygië,
> En hij, Bacchos, gaat ons voor.
> Euoi!

Ook de onmiddellijk op boven geciteerde koorpassage volgende woorden zijn daarom van belang omdat er uit blijkt dat de Dionysusdienst niet alleen maar een wijndienst is:

> Dan vloeit in stromen op d'aarde de melk, vloeit de wijn, vloeit der bijen
> Nektarvocht. (vs. 141).

Na de extatische zang en dans tijdens de bergtocht der door de godheid bezeten vrouwen, komt het hoogtepunt, de omophagia, waarbij rauwe offerdieren verslonden worden. Maar daarna een tekening van een land, overvloeiende van melk en honig (vs. 704 e.v.). Met deze de tragedie inleidende schilderingen is het geheel eigenlijk reeds gegeven: een nieuwe godsdienst van heerlijkheid en verrukking, van dans en zang, en van verscheurende, dodende kracht tevens, een godsdienst van uitzinnige vrouwen, die toegejuicht en bestreden wordt, een godsdienst uit het oosten afkomstig en gesticht door een god, zoon van Zeus en een aardse vrouw, vervolgd door Hera en volgroeid in de dij van Zeus zelf, een god die zich nu eens manifesteert in mensengedaante, dan weer als oerkracht van de natuur.

Een verrukkelijke scene volgt na het eerste koor: de blinde Ti-

resias en de oude Cadmus, van thyrsusstaf, hindevel en klimop voorzien komen ten tonele. Zij willen mee met de dansenden, zij willen deel hebben aan het jeugdig-nieuwe. Zij voelen zich opnieuw jong en kennen geen vermoeienis en willen te voet naar de bergen, waar de feesten zijn. Cadmus veracht de goden niet, ook niet deze nieuwe god.

Dan treedt voor het eerst de tegenstander van de Dionysusfeesten, koning Pentheus op. Hij spreekt zijn misnoegen uit over ‘deze vreemde ramp’, over de vrouwen die meer Aphrodite dan Dionysus vieren en hij verklaart aan deze nieuwe godsdienst een einde te zullen maken.

Plotseling ziet hij Tiresias in een hindevel en zijn grootvader dansend met de staf! Tiresias neemt het tegen Pentheus op voor Dionysus. Demeter, de godin der aarde en der vruchten, en Dionysus, de god van de wijn, zijn de belangrijkste goden (vs. 274 e.v.):

> Want twee machten, jongeman,
> Zijn voor de mens 't voornaamst: Demeter, de godin,
> (Dat is de aarde, noem haar maar zoals ge wilt)
> Zij brengt de mensen groot met voedsel in vaste vorm:
> En toen kwam hij, de zoon van Semele; hij gaf
> De mens het druivennat, een even kostelijk
> Geschenk, dat heul brengt aan het zwoegend mensenras,
> Telkens wanneer het zich er mee verzadigd heeft;
> Het schenkt de slaap, waarin men 't daaglijks leed vergeet
> En voor de zorgen is 't de beste medicijn
> En, zelf een god, wordt het de goon geplengd, zodat
> De mens hierdoor de gunsten van de goden wint.

De aardsheid en de hoogheid van de wijngod, de heerlijkheid en de religieuze betekenis van de wijn zijn hier indrukwekkend aan het daglicht gebracht.

Tiresias vertelt nogmaals het verhaal van Dionysus en zijn tweede geboorte en geeft hieraan een diepere betekenis, die we hier niet nader zullen bespreken. Het is niet verwonderlijk, dat de blinde

ziener Tiresias wijst op een andere gave, die Dionysus schenkt (vs. 300):

> Wanneer men door de god zeer sterk bezeten is,
> Kan men in zijn vervoering in de toekomst zien.

Tiresias, de ziener, weet wat er gebeuren gaat.

Dionysus heeft ook deel aan het bedrijf van de oorlogsgod en Tiresias erkent dat de god de vrouwen geen ingetogenheid leert. Ook deze uitspraken leren ons iets over het uiterst complexe wezen van de nieuwe god.

Ook Cadmus raadt Pentheus aan deze god te aanvaarden, met gebruikmaking van minder hoge motieven (vs. 333 e.v.):

> Want zelfs al is hij niet de god, wat gij beweert,
> Noem hem dan toch maar zo en lieg, dat hij het is.
> Dan heet men Semele de moeder van een god
> En hebben wij en heel ons Huis aan die eer deel.

Maar Pentheus blijft bij zijn mening en de twee oude mannen gaan hun Dionysusweg. Het koor waarschuwt vervolgens Pentheus voor zijn hybris: Bacchus, de zorgenverdrijver, behoort gediend te worden.

Dan verschijnt een dienaar voor Pentheus met de gevangen Dionysus, die bij zijn gevangenneming geen enkel verzet bood en die niet als de gezochte god herkend wordt. De bode deelt mee dat de gearresteerde Bacchanten hun vrijheid hebben hernomen (vs. 447):

> Vanzelf vielen de boeien van hun voeten af
> En zonder tussenkomst van mensenhand heeft zich
> De poort ontgrendeld. Rijk aan wondren is de komst
> van deze man hier!

Dionysus is immers de bevrijder, die kan binden en losmaken: hij

bindt met de wijn en reeds in de homerische hymne 7, 13 e.v. treedt hij als bevrijder op. Het gaat met de gevangen Bacchanten als met Petrus (Hand. XII, 7).

Dit alles maakt op Pentheus weinig indruk: hij is er zeker van dat de vreemdeling hem niet ontsnappen zal en hem aanziende moet Pentheus erkennen dat deze vreemdeling een zekere schoonheid niet ontzegd kan worden: een lange haardos, blankheid van huid, zaken die vrouwen mooi vinden. Als Pentheus probeert inlichtingen te verwerven over de Dionysusdienst, wordt hij niet veel wijzer. En de gevangene weet dat hij binnenkort weer vrij zal zijn (vs. 498):

> De godheid zelf verlost mij toch, wanneer ik wil!

Ook deze regel wijst er met nadruk op, dat Dionysus niet alleen niet herkend is, maar zelf het mystificerende spel van wel de god en niet de god geheel meespeelt.

Het koor verhaalt weer opnieuw de wonderbaarlijke geboorte van de god en waarschuwt wederom voor Pentheus' hybris.

Na dit koor is Dionysus al weer vrij en tesamen met de koorleidster en de Bacchanten. Dionysus vertelt van zijn ontvluchting, aan de ene kant is hij in het volledig bezit van zijn goddelijke kracht (vs. 614):

> Wel, ik heb mijzelf gered, gemakkelijk en moeiteloos,

aan de andere kant maakt hij van doortrapte list gebruik. Ook vertelt hij hoe het paleis van Pentheus door de god met de grond gelijk gemaakt is, waarmee de misdaad van Pentheus een god gevangen te nemen, bestraft is.

Weer een korte dialoog van Dionysus en Pentheus, die onderbroken wordt door een verhaal van een bode, die de Bacchanten op de Cithaeron gezien heeft en verslag uitbrengt van de vreemde verschijnselen die hij heeft waargenomen.

In een pastoraal landschap had hij drie Bacchantengroepen ge-

zien, aangevoerd door Ino, Autonoë en Pentheus' moeder Agaue. Eerst zijn de Bacchanten in een dieper sluimer, maar Agaue maakt ze met haar toeroep wakker. De Bacchanten slaan hindevellen om en omgorden hun kleren met slangen. Mag tot nu toe alles in rust zijn toegegaan, snel wordt de aanblik anders: vrouwen zogen welpen van wolven en hinden. En dan beginnen de wonderen: een Bacchante slaat als Mozes water uit de rots, een ander werpt haar staf neer en wijn spuit op. Weer anderen krabben met hun vingertoppen in de aarde en melk begint te stromen en uit de thyrsusstaven vloeit honig. Dan breekt de omophagie los en bijna was de bode zelf verscheurd.

De koorleidster komt tot deze conclusie (vs. 777):

> Dionysus kan zich meten met de grootste god.

Het gesprek tussen Dionysus en Pentheus wordt hervat. De god waarschuwt Pentheus tegen zijn voornemen strijd met de Bacchanten aan te binden. Ze stellen tenslotte het volgende plan op: Pentheus zal de Bacchanten gaan bespieden, als vrouw verkleed! Daarmee is Pentheus een verloren man. En Dionysus zegt aan het eind van een monoloog (vs. 857 e.v.):

> Maar kom, ik ga hem hullen in de tooi, waarin
> Hij naar de Hades gaan zal, door zijn moeder wreed
> Gedood. Dan zal hij weten, wie de zoon van Zeus,
> Dionusos, is: een ware god, een vreeslijk god,
> Maar voor de mensheid ook de vriendelijkste god.

Na een koor spreken weer Dionysus en Pentheus met elkaar, Pentheus nu in vrouwenkleding, en reeds dadelijk in het begin van een Bacchische vervoering roept Pentheus uit (vs. 918 e.v.):

> Wel... vreemd is dat; 't is net of ik twee zonnen zie
> En tweemaal Thebe's zevenpoortige vestingstad.
> Het is, nu 'k naar U kijk, of mij een stier geleidt
> En of er horens zijn gegroeid, daar op uw hoofd.

In een nieuw bodeverhaal wordt dan de vermoording van Pentheus door zijn moeder in alle verschrikking meegedeeld. Agaue herkent in haar razernij Pentheus niet en ziet in hem een leeuw. Zo komt de moeder terug met het hoofd van haar zoon op haar staf gestoken en langzamerhand dringt het tot haar door, wat ze gedaan heeft.

Tenslotte volgt de straf van Dionysus voor de gehele familie.

Het is nuttig en nodig voor ons verder onderzoek nog even een blik te slaan op de feitelijke gegevens die deze tragedie ons schenkt en die direkt of indirekt van zulk een eminente betekenis zijn voor de latere bewerking van deze stof.

Euripides laat zich niet tenvolle gaan bij het vertellen der Dionysusmythen: in een zo streng gebouwd stuk zouden allerlei gebeurtenissen ook nauwlijks passen en alleen maar van de hoofdgedachte n.l. dat Dionysus een geweldige en vreselijke god is, afleiden. Slechts de wonderlijke dubbele geboorte wordt kort, maar meermalen gememoreerd (vs. 3, 93, 97, 242, 523). In de proloog horen we iets over de dood van moeder Semele en de naijver van Hera; het verborgen zijn van de onvoldragen god in de dij van Jupiter, en de vermelding van Nysa, waar Dionysus zijn allereerste jeugd doorbrengt, komen later ter sprake. En hiermee meent de dichter te moeten volstaan.

Uitvoeriger worden we ingelicht over het uiterlijk van de god en de attributen die bij hem en zijn volgelingen horen. We geven enkele voorbeelden. Het hindevel (bv. vs. 111, 137, 176, 249, 696) als lichaamsbedekking en de met klimop omrankte thyrsusstaf (bv. vs. 80, 113, 176, 240, 495, 704), de slangen in de haren (bv. vs. 102, 697), de fakkels voor de nachtelijke feesten, takken van eik en den (bv. vs. 110, 703), ziehier de attributen die het vaakst genoemd worden en die behoren tot het feestgewaad van de Dionysusgelovigen (vs. 34). Wat Dionysus zelf betreft, zijn uit deze tragedie af te leiden uiterlijk zal in de loop der eeuwen wel gewijzigd en aangevuld worden, maar de grondtrekken zijn hier reeds aanwezig: Dionysus is de stiergehoornde god, die ook iets van de leeuw heeft. Hij is weelderig gelokt, welriekend van haar, verwijfd van uiterlijk,

blank van huid en fris van gelaatskleur, hij heeft het uiterlijk waar vrouwen bijzonder op gesteld zijn (bv. vs. 150, 236, 353, 453, 457, 920, 1018 enz.). Het kleine beeld dat we hier van de god geven, berust op uitspraken van voor- en tegenstanders.

Boeiender uiteraard zijn de eigenschappen van Dionysus. Natuurlijk schept hij vermaak in feestvreugde. Dionysus leert geen ingetogenheid (vs. 314, 315), maar desondanks bewerkt hij ook niet het verlies van de kuisheid. Hij is een god van de oorlog (vs. 302) en van de vrede (vs. 419). Zo is hij een god van uitersten en tegenstellingen. Daardoor is zijn wezenlijk karakter moeilijk te bepalen. Ook is hij de god van de zienersgave (vs. 298, 328). Hij heeft te maken met het goddelijk recht (vs. 370) en met de Muzen (vs. 409, 565). Hij brengt welvaart en verdrijft de eenzaamheid (vs. 572, 609). Natuurlijk is hij verder de god die de wijnstok voor de mens op deed schieten (vs. 651, 772), hij is de god die de gerechtigheid brengt (vs. 991-1011). Tenslotte onderhoudt Dionysus goede relaties met Pan en de nimfen.

Een duidelijk apart te noemen aspect is de luidruchtige feestvreugde, het gedruis, de muziek en de dans die de dionysische feesten begeleiden. Kreten, getier en schallend geroep zijn niet van de lucht. Tamboerijnen, tromgebonk, pauken, maar ook lieflijke fluiten vormen de ritmische en melodische begeleiding. De dansende god en dansende vrouwen trekken door de bergen. Overal weerklinken de Euia en Euoi-roepen, terwijl de Bacchanten over de rotsen springen (bv. vs. 21, 55, 114, 124, 126, 129, 149, 155, 159). De dionysische uitzinnigheid barst dan los: uit hun huizen gedreven, in verwarring en buiten zinnen, opgejaagd door de wijngod, stormen de vrouwen bergopwaarts, gelokt door het komende feest, waanzinnig door het wijngebruik, met schuim op de mond, door de godheid bezeten. Dionysus heeft de macht over mij, zingt de koorleidster (vs. 1037).

De daarop volgende volledige uitzinnigheid bezingt Euripides in het latere deel van de tragedie: de vrouwen zogen jonge wilde dieren. Plunderende en in volle verstandsverbijstering scheuren ze dieren in stukken en hetzelfde lot ondergaat Pentheus (vs. 738 e.v., 1126, 1205).

Temidden van deze uiterste verwarring en heerlijkheid manifesteren zich wonderen van deze geweldige god met zijn bovennatuurlijke macht: water, melk, wijn en honig komen uit de grond, de gevangen genomen godheid verlost zichzelf en verlost de zijnen: Dionysus is een bevrijdende god en mede daarom wordt hij in vroomheid, hoe wonderlijk het ook klinken mag, als men het oog gevestigd houdt op de verschrikkingen die hij te weeg brengt, gediend met een lied, met een gewijde dans. Niemand wordt door hem vrijgesteld van zijn noodzakelijke verheerlijking. Onuitsprekelijk groot en machtig is de god. Slechts de godloze ziet Dionysus niet, en zijn aanhangers verafschuwen hen die godloos zijn.

Tenslotte nog een blik op wat de Dionysusdienst de mens aan vreugden in dit leven schenkt. Deze maakt en houdt de mens jong door het verkwikkende druivennat, dat heul brengt aan het zwoegend mensenras (bv. vs. 279, 282, 421 e.v.). De wijn schenkt slaap, waarin men het dagelijks leed vergeet. Wijn is ook altijd medicijn voor de zorgen des levens. Wie wijn plengt, plengt een god voor de goden. En bovendien: zonder wijngenot geen liefde! Men ziet hoe uit deze gegevens blijkt dat we hier te maken hebben met een eredienst van een uiterst reële god.

Dionysus is een zich openbarende god (vs. 22, 42, 54, 472 e.v.), die verering verdient en vroomheid eert (vs. 67, 70-77, 199, 273, 584 e.v.).

Eindnoten:

1. Vertaling R.v.d. Velde, W.B., Amsterdam - Antwerpen, 1957.

2. Ovidius

De afstand tussen Euripides' tragedie en Ovidius' verhalen over Bacchus is immens, terwijl het wel vast staat dat deze twee dichters de grootste invloed uitgeoefend hebben op de renaissancistische Bacchusdichters. De strenge eenheid van handeling bij Euripides, het hoe dan ook betrokken zijn van de tragediedichter bij zijn geweldige stof, de peilloos diepe problematiek van die fundamentele vragen die de god Dionysus bij de mens oproept, dit alles zal de lezer in Ovidius' verhalen niet terugvinden. De zo geziene romeinse dichter, die van zichzelf getuigde: et quod temptabam

scribere versus erat (Trist, IV, 10, 26), had andere bedoelingen en een andere persoonlijkheid. Vergilius had, toen Ovidius zijn *Metamorfosen* ging schrijven, het romeinse publiek met zijn *Aeneis* veroverd: hij had een groot epos geschreven en daarmee het bewijs geleverd dat zo iets nog mogelijk was, zolange tijd na Homerus' *Ilias* en *Odyssee*. Callimachus (± 300-240 v. Chr.), de grote alexandrijnse dichter en kenner der wetenschappen, wiens werken aan Ovidius en zijn mededichters bekend geweest zijn, had toch vastgesteld dat de tijd van het grote epos voorbij was: het was de tijd geworden voor kortere dichterlijke werken en het grote boek werd als een groot kwaad bestempeld. Elegant, geleerd en vooral geserreerd diende poëzie te zijn, zoals Catullus in Rome wist en in de praktijk bracht. Het werd de tijd van het epyllion. Ook Ovidius wilde een groot werk schrijven, een ‘perpetuum carmen’ (Met. I, 4), een gedicht over gedaanteverwisselingen, een tweehonderd bij elkaar. Dat hele opus echter viel uiteen in een groot aantal min of meer losse verhalen, die op een bijzonder kunstige wijze door de dichter toch tot een sluitend geheel werden geformeerd. Epos en epyllion dus tegelijkertijd! Men heeft de Metamorfosen wel vergeleken met een geweldige reeks gobelins, waarop verhalen afgebeeld staan en die onderling verbonden zijn.

Nog op één uiterst belangrijk fenomeen dient hier gewezen te worden: Ovidius past de zogenaamde kadervertelling gaarne toe: mensen zitten bij elkaar, meisjes bij het weefgetouw, mannen met hun bekers en al verhalen vertellend korten ze de tijd, en schenken zo de lezers digressies van diepe inventie en groot vermaak. Wij zouden op deze wijze van compositie niet attenderen, ware het niet, in het algemeen gesproken, dat deze werkwijze karakteristiek in de europese letterkunde is geworden voor wat we gemakshalve de romantisch aandoende richting zouden willen noemen, tegenover de strakkere lijn van het klassieke.

Laten we nu, met voorbijgaan van de minder belangrijke Bacchusverhalen uit Ovidius' Fasti (III, 459-516 en 713-790), onze aandacht richten op de omstandige Bacchusfragmenten uit de Metamor-

fosen. We doelen op een gedeelte van het derde boek en het eerste deel van het vierde, waarbij ons de gelegenheid geboden wordt de vertelwijzen van Ovidius iets nader te bezien.

Ovidius (Met. III, 260-315) geeft de geschiedenis van Jupiter, Juno en Semele. De oppergod heeft de aardse vrouw Semele zwanger gemaakt en deze daad wekt de grote toorn van Juno op. In de gedaante van Semeles oude voedster Beroë treedt ze bij Semele binnen en ze zegt: ‘Ik hoop dat het Jupiter zelf geweest is die bij je kwam, maar ik ben er wel bang voor: er zijn er al zo veel als goden de slaapkamers binnengedrongen. Je moet aan Jupiter vragen nogmaals bij je te komen in al zijn heerlijkheid, zoals hij Juno bezoekt!’. De uiterst geraffineerde opzet van Juno ontgaat Semele geheel en als ze Jupiter vraagt om opnieuw te verschijnen wil hij het haar onmogelijk maken dit te vragen, maar de onachterhaalbare woorden zijn reeds over haar lippen gekomen en niet meer ongedaan te maken. En met regen, donder en bliksem daalt de oppergod neer! Het enige wat hij voor Semele kan doen is een minder heftige bliksem mee te nemen dan hij anders als attribuut draagt, ‘Tela secunda’, een tweederangs bliksem vergezelt hem. Maar de stervelinge Semele is tegen dit goddelijk geweld toch niet bestand en gaat in vlammen op, maar het nog niet geboren kind wordt door Jupiter in zijn dij genaaid om daar levensvatbaar te worden.

Men kan nog zo veel van Ovidius houden, nog zo zeer zijn galante verhalen bewonderen, niemand zal willen ontkennen dat Euripides ongetwijfeld van een geheel ander niveau is dan de elegante Ovidius, de dichter der lieflijke amoureusheid, zij het dan dat ook hier de arme Semele sterft. Dit gegeven mag in de grond tragisch zijn, de afleidende manoeuvres, die gestalte krijgen in de woedende Juno met haar welgesmeed praatje, de al te menselijke oppergod, wissen de al te heftige kontoeren van het gebeuren weg en nauwelijks heeft Bacchus zijn nieuwe schuilplaats gekregen of Ovidius zet zijn begonnen verhaal weer voort: na een ‘si credere dignum est’ over de dijmythe (die hier zo ontkracht en naar het rijk der fabelen verwezen wordt) volgt de tweede geboorte van

Bacchus, het schuilhouden van de boreling bij de waternimfen van Nysa door Ino en de dichter is al weer aan zijn volgend als intermezzo op te vatten verhaal bezig: de fabula van de oude blinde ziener Tiresias, die eenmaal gedurende een tijd vrouw is geweest en die derhalve, zonder van zijn zienerschap gebruik te hoeven maken, kan weten wie onder het liefdesspel de hoogste genieting smaakt, de vrouw of de man.

In vs. 513, na de metamorfosen van Echo en Narcissus, begint de mythe van Pentheus, de man van smarten, met daarin verwerkt het verhaal van de tyrreense zeerovers, die evenals Pentheus zich tegen de macht van Bacchus verzetten.

Ovidius brengt Pentheus ten tonele als ‘contemptor superum’, godenverachter, terwijl Tiresias hem vertelt wat er in de toekomst met hem gebeuren zal juist door zijn godsverachting: het zal hem het leven kosten.

In vs. 528 is Liber in Thebe gearriveerd: Liber adest! en de akkers zijn vervuld van feestgedruis, een schare Bacchusaanbidders komt aangesneld. In Pentheus' beeldvorming van Bacchus lezen we wel iets heel anders dan bij Euripides:

> Sed madidi murra crines mollesque coronae
> Purpuraque et pictis intextum vestibus aurum.
> (vs. 555 e.v.)

In een lange toespraak over het bacchantische heden en het grootse verleden van Thebe eist Pentheus de arrestatie van Bacchus. Dit is natuurlijk wel in overeenstemming met de gegevens van Euripides, maar ten enenmale ontdaan van de oorspronkelijke tragiek. De door Pentheus uitgestuurden hebben Bacchus niet gezien, maar ze hebben wel een man gearresteerd, zoals er ook in de *Bacchanten* een vreemdeling te voorschijn treedt: n.l. Dionysus in mensengedaante. Zijn naam is Acoetes, een volgeling van Bacchus, maar geenszins Bacchus zelf. Men kan in het vervolg de kompositorische bekwaamheid van Ovidius bewonderen: de gevangengenomen, maar als zodanig niet herkende Bacchus geeft zich voor

een ander uit, vertelt wat hij meegemaakt heeft met Bacchus en de tyrreense zeerovers. Acoetes vertelt hoe hij als vissersjongen een schip heeft leren besturen en op een tocht landde hij op Chios. Zijn makker Opheltes voert een meisjesachtige knaap mee naar het strand, de jongen lijkt wel zwaar beschonken. (Nogmaals: men lette er op dat Bacchus hier nog steeds aan het woord is, zichzelf uitgeeft voor zeeman en een makker invoert die Bacchus gevankelijk meebrengt!). Bacchus kijkt naar Bacchus, d.w.z. Acoetes kijkt naar de gevangen knaap, die niets menselijks heeft, maar een goddelijke majesteit toont. Acoetes vraagt hem Opheltes te vergeven dat hij hem gevangen genomen heeft! Maar Acoetes' medevarenden geloven niet in de goddelijkheid van de gevangene en speuren buit. Er ontstaat ruzie tussen Acoetes en zijn scheepsgenoten. Plotseling lijkt de gevangengenomene uit zijn dronkenschap bij te komen en hij zegt: ‘Wat doen jullie met me? Hoe ben ik hier gekomen en waarheen willen jullie me voeren?’. Een van de schepelingen zegt: ‘Waar wil je naar toe? We zullen je afzetten waar je wilt’. Bacchus deelt mee dat hij naar Naxos wil. Maar als het schip de zeilen gehesen heeft, gaan de mannen de verkeerde kant uit. Dan gebeurt het wonder, dat Bacchus bewerkstelligt: plotseling blijft het schip in zee stilstaan, alsof het in een dok lag. Zware druiventrossen hangen aan de zeilen, de riemen worden door klimopranken vastgehouden en de gevangene krijgt zijn ware, wijngoddelijke aanzien; tijgers en lynxen vertonen zich aan boord. De zeelieden springen over boord. Hun lichamen worden zwart, hun ruggen worden krom, hun monden worden brede muilen, hun neuzen worden plat, hun huid wordt hard en schubbig, hun armen worden vinnen: kortom ze veranderen in dolfijnen. Alleen Acoetes blijft zijn menselijke gedaante behouden en krijgt van Bacchus de opdracht hem naar Naxos te voeren.

In vs. 692 zijn we terug bij Pentheus en Bacchus. Pentheus blijkt met dit hele verhaal niet erg gelukkig: hij acht het breedsprakig geleuter om zijn toorn te doen verminderen en laat Bacchus gevankelijk wegvoeren, om hem te laten doden. Maar in het gevang

gaan de deuren vanzelf open en vallen hem de ketenen af, ongeveer zoals in de *Bacchanten* geschiedde. Pentheus begeeft zich naar de Cithaeron en ziet daar met zijn profane ogen de Bacchusdienst, inzonderheid zijn moeder in haar bacchantische vervoering. Dan ziet Agaue haar zoon voor een wild zwijn aan en vervolgens stort de Bacchantenstoet zich op Pentheus, hetgeen zijn dood wordt.

De eerste helft van het vierde boek der *Metamorfosen* heeft een dergelijke struktuur als het aangeduide laatste gedeelte van het derde boek: wij worden door de dichter in aanraking gebracht met de dochters van koning Minyas, tegenstandsters van de Bacchusdienst. De dochter Alcithoe ontkent dat Bacchus de zoon van Jupiter zou zijn, waar haar zusters mee instemmen en als een priester het bevel gegeven heeft om het Bacchusfeest te vieren, als de dienstknechten voor dit feest de dierenvellen omdoen, als zij eigenlijk de hoofdhaarbanden dienden los te maken en de thyrsusstaven ter hand moesten nemen, weigeren de zusters mee te doen. Maar de andere vrouwen doen wel mee en vanaf vers 11 lezen we een regelrechte Bacchushymne, vooral bestaande uit een opsomming van de toenamen van de wijngod (vs. 11-15), die door de bacchantische vrouwen hun god gegeven worden. Allereerst twee zeer bekende toenamen: Bromius en Lyaeus. Vervolgens o.a. Ignigena, de uit het vuur geborene, bimater, de tweemoederlijke, Nyseus, god van Nysa, Thyoneus, zoon van Semele, Nyctelius, nachteling, Eleleus, Iacchus, Euhan, Liber. Na de toenamen een nadere beschrijving van Bacchus' wezen: ‘de eeuwigdurende jeugd in persoon, eeuwige knaap, gij staat allerfraaist aan de hemel, wanneer ge zonder horens zijt, hebt ge een meisjeskopje. Het Oosten ligt aan uw voeten tot aan de Ganges.’

Vervolgens een herinnering aan de verzetsmythen: Gij zijt het, eerbiedwekkende god, die Pentheus doodde, die Lycurgus doodde, die de tyrreense zeerovers in zee wierp.

Daarna iets over de triomfstoet van Bacchus: Bacchanten en satyrs, de oude heer Silenus, dronken en wel.

We kunnen het hier bij laten: de dochters van Minyas blijven dus

thuis, vertellen elkaar nieuwe verhalen van metamorfose-achtige aard, o.a. het befaamde Pyramus en Thisbe, terwijl daarna de straf van Bacchus komt: ze worden allen vleermuizen.

Het merkwaardige feit doet zich voor dat Ovidius veel minder factische gegevens over de god geeft dan Euripides. Het zou derhalve geen zin hebben onze werkwijze bij de griekse tragediedichter nu bij Ovidius te herhalen.

3. Diodorus Siculus

De geschiedschrijver Diodorus Siculus, die een ongekend grote autoriteit in de Renaissance bezat, werd, zoals uit zijn naam al blijkt, op Sicilië geboren in de eerste eeuw voor Christus. Als historicus heeft hij nu bepaald geen beste naam, maar dit oordeel was enige eeuwen vroeger wel heel anders. De wereldgeschiedenis (Βιβλιο□□□η) van deze polyhistor loopt van de mythische voortijd tot de verovering van Britannië door Caesar (54 v. Chr.). Van de veertig boeken, die het werk telde zijn slechts over de boeken 1-5 en 11-20. Ons interesseert hier slechts het begin van het oeuvre, waarin de mythische voorgeschiedenis van Egyptenaren, Perzen, Syriërs en Grieken behandeld wordt[2.].

Diodorus weet dat het moeilijk is over Dionysus te schrijven, daar de verschillende overleveringen niet met elkaar in overeenstemming zijn: sommigen beweren dat er één Dionysus was, anderen kennen er drie, sommigen menen dat hij nooit in menselijke gedaante geboren is. De laatsten denken dat de naam Dionysus alleen betekent: gave van de wijn.

De auteur gaat verder in op de laatste mening, die, naar we denken, de meest realistische of zo men wil, de meest rationalistische is.

Dionysus is de naam, de goddelijke naam zouden we willen zeggen, voor de wijnvrucht, die tegelijk met de andere planten ontstaan is en die niet door iemand ontdekt of geplant werd. Wijnplanten immers groeien ook zo maar in het wild en dragen dan

vruchten, evenals de gecultiveerde planten.

Met deze opmerkingen lijkt Diodorus wel de hele wijngod naar het rijk der fabelen te verwijzen: de wijnplant is niets bijzonders, hij hoort gewoon thuis in het rijk der planten en er is geen reden om aan te nemen dat een of andere god in het bijzonder zijn macht in dit opzicht heeft gebruikt: wijnplant is wijnplant.

Toch gaat Diodorus op de Dionysusmythen nader in: de wijngod wordt διμ□τωρ Dimêtor, tweemaal geboren genoemd, en dit gegeven verklaart hij geheel natuurkundig: de wijn wordt voor de eerste maal geboren als de plant in de grond gezet wordt, en voor de tweede maal als de vruchten tot stand komen. Maar sommigen kennen ook nog een derde geboorte: Dionysus werd door de Titanen in stukken gescheurd; in deze mythe is Dionysus de zoon van Zeus en Demeter, die de brokstukken van haar zoon weer aan elkaar past en hem zo tot nieuw leven brengt. Ook hier een natuurkundige verklaring: de wijnstok groeit door de aarde naar boven, mede door de regen, draagt dan vruchten, die geperst worden en gekookt[3], waardoor de wijn zijn kwaliteit verkrijgt.

Deze uitleg zal zeer bekend worden en blijven in de Renaissance: zoals Dionysus in stukken gehouwen wordt, zo wordt de druif geplukt en geperst, maar, zo zegt Diodorus, er komen weer nieuwe druiven.

Aansluitend bij deze gedachte meldt de auteur nog dat moeder Demeter de aarde is, die dus steeds opnieuw druiven geeft.

In hetzelfde stramien gaat Diodorus nog verder bij zijn natuurkundige mythenexplicatie: nu is de wijngod de zoon van Zeus en Semele, die de bijnaam Thyone droeg en die bijnaam betekent aarde. In dit verband wordt de dubbele geboorte weer even aangestipt: de druif is verloren gegaan in de tijd van de wereldoverstroming, dus tijdens Deucalion, en de plant is daarna opnieuw, voor de tweede maal, tot groei gekomen.

Nu gaat de schrijver over op hen die menen dat Dionysus mens geweest is. De oudste Dionysus is van indische afkomst en in India met zijn heerlijk klimaat kwam zonder gecultiveerde wijnbouw

de wijn voor, die door Dionysus het eerst geperst werd. De indische Dionysus droeg een lange baard, trok met zijn leger het land door en leerde overal de wijnbouw en de wijnpersing aan de inwoners. Naar de wijnkuip, de λην□ς, kreeg de wijngod de naam Lenaeus. En daar iedereen zijn ontdekking goed kon gebruiken, werd hem de onsterfelijkheid toegeschreven. Zijn roem was zo groot dat men zelfs nu nog op zijn geboorteplaats wijst en vele plaatsen naar hem genoemd zijn.

De tweede Dionysus is de zoon van Zeus en Persephone. Hij was de eerste die de ossen voor de ploeg spande. Dat hij met horens afgebeeld wordt houdt verband met de betekenis van zijn diensten aan de boeren.

De derde Dionysus is in Thebe geboren als zoon van Zeus en Semele. Er volgt een korte beschrijving van de verhalen over zijn geboorte. Ook de vluchtplaats Nysa in Arabië is genoemd en de daar aanwezige nimfen, en tevens de allerbekendste verklaring van de naam Dionysus: naar zijn vader en naar de arabische plaats Nysa. De schoonheid van de god wordt gememoreerd, zijn lust tot dansen, de vrouwen in zijn leger, die met de thyrsus gewapend waren, met als sluitstuk een herinnering aan zijn tochten over de hele wereld. Zeker niet onbelangrijk is de mededeling dat Dionysus door middel van zijn riten de mensen opriep tot een leven van rechtvaardigheid; hij streefde de vrede na tussen volkeren en steden en hij maakte vrede waar voorheen oorlog was.

Tegenover deze vredelievendheid van Dionysus staat het feit dat hij, waar hij ook kwam, rumoer en opschudding verwekte, wat onmiddellijk gevolgd wordt door deze toevoeging: hij droeg grotelijks bij tot de veredeling van 's mensen sociale leven, weshalve hij overal met vreugde ontvangen werd. Zijn tegenstanders die niet in hem geloofden, mede omdat hij andermans vrouwen verleidde, werden snel door hem gestraft. Soms maakte Dionysus dan gebruik van zijn superieure macht, die een gevolg was van zijn goddelijke natuur, en hij sloeg hen met waanzin, of zij werden door vrouwenhanden uiteengerukt. Tot deze gestraften hoorden o.a. Pentheus en de thracische koning Lycurgus. Speci-

aal de laatste wordt omstandig behandeld.

Er zouden voorts nog talloze andere interessante gegevens uit Diodorus te vermelden zijn, maar daar ze in de latere tijd weinig invloed gehad hebben, laten we ze buiten beschouwing. We maken een uitzondering voor het volgende, dat wel van betekenis voor onze onderzoekingen is[4].

Cadmus, op zoek naar Europa, komt in Thebe waar hij Harmonia trouwt. Semele, haar drie zusters Ino, Autonoë en Agaue, en de zoon Polydorus spruiten uit dit huwelijk voort. Nogmaals geeft Diodorus het verhaal van Semele en Zeus, die de kleine wijngod door Hermes laat brengen naar een grot in Nysa, dat tussen Phoenicië en de Nijl in gelegen is[5]; de waternimfen moeten het jongetje zorgvuldig grootbrengen. Groot geworden ontdekt Bacchus de wijn en onderwijst hij de mensen in wijnbouw. Hij trok door de gehele bewoonde wereld, veel eer oogstend. Ook het bier is een vondst van Dionysus, in het bijzonder voor die mensen wier land geen druiventeelt gedoogt.

Voor Diodorus is deze thebaanse Dionysus een jongere, die door allerlei omstandigheden ook de daden van oudere voorgangers op zijn naam kreeg, zodat men later meende dat er maar één was geweest, zoals we reeds meedeelden aan het begin van dit hoofdstuk.

Enkele epitheta worden tenslotte behandeld:

Lenaeus naar λην□ς, Bromius, naar de donder die zijn geboorte begeleidde, Pyrigenes, de vuurgeborene, Thriambus, naar de eerste triomftocht, maar, aldus Diodorus, we kunnen niet alle bijnamen behandelen. Nogmaals wijst hij op de lange baard, die de god als alle mensen in oude tijden droeg, maar de jongere Dionysus was jong en vrouwelijk. Deze twee vormen van voorstelling berusten op het feit dat dronken mensen of vrolijk of gemelijk zijn.

Nog een laatste opmerking: Dionysus maakte plaatsen waar toeschouwers getuige waren van shows en georganiseerde concerten.

Eindnoten:

2. Wij gebruikten de uitgave met vertaling van C.H. Oldfather (The Loeb classical library, 12 delen, 1961). Voor ons waren deel II en III van belang. Het hiervolgende vindt men in boek III, 62-IV, 2 e.v.
3. Het koken van wijn is een klassieke bereidingswijze (Plinius, N.H., XIV, 11, 9.)
4. IV, 2.
5. Vgl. Hom. Hymne I, 8-9.

II. De Middeleeuwen

1. Fulgentius

Fulgentius schreef zijn mythologisch handboek, *Mythologiarum libri tres*, omstreeks het jaar 500 in Noord Afrika onder de heerschappij der Vandalen[1.]. Het was hem nauwelijks om de mythologische verhalen zelf begonnen: de auteur heeft welbeschouwd alleen maar belangstelling voor de allegorische verklaringen, die reeds lang bekend waren en in Fulgentius' tijd blijkbaar nog in een behoefte voorzagen[2.]. Als bron stond hem de bekende Scholiast op Vergilius, Servius ter beschikking, uit het begin van de vijfde eeuw, die behalve grammatische aantekeningen ook vaak allegorische gegevens te boek stelde. Verder noemen we nog een werk van encyclopaedische aard: *De nuptiis Mercurii et Philologiae* van Martianus Capella, uit het einde van de vierde eeuw.

Fulgentius geeft in het begin van zijn werk[3.] een kort overzicht van de herkomst van het godenbeeld, een verhaal dat we de gehele Middeleeuwen door terugvinden. Als zovelen vroeger en later ziet hij in de goden geen goddelijke wezens, maar acht hij hun herkomst menselijk. De auteur vertelt over een Egyptenaar die een beeld oprichtte voor zijn vroeggestorven zoon. De uitwerking van dit gedenkteken was geheel anders dan de vader het bedoeld had: het werd een middelpunt van smartgevoelens in plaats van een remedie tegen de droefheid, terwijl het toch beter is verdriet te vergeten. Het beeld kreeg de naam idolum, id est idos dolu, quod nos Latine species doloris dicimus[4.]. Door de familie, vervolgt Fulgentius, werd het beeld met kransen, bloemen en reukwerk vereerd. Slaven, die iets misdaan hadden, zochten bij het beeld heul en kregen vergiffenis.

Niet onbelangrijk is ook nog het volgende: het beeld was een verlener van heil en men bood het geschenken aan, meer tengevolge van vrees dan uit liefde[5.].

Deze gedachte sluit aan bij een citaat uit Petronius: Het was in de eerste plaats angst die de goden in de wereld bracht.[6.]

Ook Fulgentius acht deze idolatrie een afschuwelijke dwaalleer, en op deze grond is het ook goed begrijpelijk dat hij de mythen niet uitvoerig wenst te vertellen, ook al kunnen andere redenen even belangrijk zijn, als bijvoorbeeld de veronderstelling dat deze verhalen aan zijn lezers bekend geacht kunnen worden.

Eén pagina wijdt Fulgentius slechts aan Bacchus[7.]. Zeer in het kort handelt hij over de eerste en tweede geboorte van de god, eerst uit de verbrandende Semele en vervolgens uit de dij van Jupiter. Verder wordt er niets vermeld, behalve één vrij zeldzaam gegeven: na de tweede geboorte verzorgt Maro het kind, dit in tegenstelling tot de gewone versie, waar nimfen deze werkzaamheid op zich nemen[8.]. Wie is deze Maro? Fulgentius verschaft geen inlichtingen, maar van elders kennen we een Apollopriester van die naam[9.], die Odysseus koppige wijn te drinken gaf, waarmee deze de Cycloop dronken wist te maken. Later komt Maro in dienst van Dionysus. Alleen bij Fulgentius is Maro voedsterheer; wel treffen we hem elders in het gevolg van de wijngod aan[10.].

Fulgentius geeft wel een etymologiserende interpretatie van de naam Maro, die hij uitlegt als stond er Mero, samenhangend met het lat. merum, onvermengde wijn. We merken hier allereerst op dat onze auteur een griekse naam voorziet van een latijnse etymologie, een werkmethode die we nog vaker zullen tegenkomen en die ook bij Fulgentius niet nieuw is. De griekse woorden schrijft Fulgentius met latijnse letters. Voorts de etymologie zelf: die is natuurlijk duidelijk: er wordt een samenhang geconstrueerd tussen de kleine wijngod en het latijnse woord voor het produkt van de god, de volle wijn. We hebben hier dus te maken met een kleine wijnallegorie.

Hier volgen enkele woorden van Fulgentius in vertaling: Maro is de voedsterheer van Bacchus, omdat ongemengde wijn alle wijnzucht voedt.

Er volgt dan een passage over Semele en haar drie zusters: Ino, Autonoë en Agaue, die door Fulgentius Bacchae (Bacchanten) ge-

noemd worden, aldus afgeleid: quasi vino Bacchantes, als het ware door de wijn in bacchische vervoering. Fulgentius zegt: Laten we nu eens kijken wat dit mythische gegeven ‘mistice’ betekent. Met dit woord bedoelt hij wel: naar diepere betekenis, ondergrondelijk. En het is zijn mening dat deze vier zusters vier graden van dronkenschap voorstellen, waarmee de wijn-allegorische methode wordt voortgezet.

Ino is vinolentia, wijnzucht. Etymologisch zou de naam dan samenhangen met inos, grieks ο□νος, wijn, een woord dat gelijk is, zegt Fulgentius, met het latijnse vinum.

Autonoë is rerum oblivio, vergetelheid ten opzichte van de omgeving, of algehele vergetelheid. Etymologisch: autenunoe, schrijft de auteur, voor het griekse α□τ□ν ο□ νοη (~ νοο□σα). Als betekenis geeft hij: se ipsam non cognoscens, zichzelf niet kennend.

Semele is libido, lust, wellust. Etymologisch samenhangend met *somalion*, dat Fulgentius gebruikt voor het griekse σ□μα λ□ων, met als latijnse vertaling corpus solutum, ontbonden lichaam, en hij voegt er aan toe: id est de libidine nata ebrietas, dronkenschap geboren uit wellust.

Tenslotte Agaue, insania, waanzin. Hier vinden we geen etymologie, maar Fulgentius geeft haar naam deze betekenis omdat ze in vervoering haar zoon (Pentheus) het hoofd afhakte.

Het komt ons voor dat in de volgorde der zusters wel een zekere climax te vinden is[11.]. Ook hier hebben we te maken met een eenvoudige wijnallegorie.

Bacchus wordt door Fulgentius ook Liber pater genoemd, omdat de wijn de geesten vrij maakt: Liber ergo pater dictus est, quod vini passio liberas mentes faciat.

Over het epitheton pater zwijgt echter onze auteur[12.].

Even is de tocht naar India vermeld, die een grote overwinning voor Bacchus opleverde. Over de Indiërs wordt ons meegedeeld dat ze aan wijn verslaafd waren, wat op tweeërlei wijze verklaard wordt 1^e: de geweldige zonnehitte maakte hen tot grage drinkers en 2^e: India is het land van de Falerner wijn of de wijn van Me-

roë[13]. Die indische wijn, zo wordt ons verteld, is zo krachtig dat een dronkaard er nauwelijks een pintje van in een maand kan opdrinken. Er volgt een citaat uit Lucanus[14]: ‘Indomitum Meroe cogens spumare Falernum’: Meroë, de onbedwingbare Falerner dwingend uit te schuimen[15].

Een enkel gegeven over de uitbeelding van Bacchus wordt ons nu geëxpliceerd: Bacchus zit op tijgers, omdat alle wijnzucht op woestheid berust. Of anders uitgelegd: door wijn worden woeste geesten zacht gestemd. En dit brengt de auteur tot het noemen van een befaamde bijnaam van de wijngod: Lieus, een grieks woord dat weer als een latijns wordt geïnterpreteerd: Bacchus maakt zacht (lenitatem praestans). Voor Lieus ware eerder te verwachten Lenaeus (M.V. III, 12, 2).

En tenslotte een enkele mededeling van Fulgentius aangaande de gedaante van Bacchus: hij wordt als jongen afgebeeld, omdat dronkenschap bij het onrijpe behoort. Naakt is hij, omdat een dronken man door zijn vermogen te verbrassen berooid achterblijft, of omdat hij zijn geheimen bloot geeft. Ook het opnemen van Bacchus onder de goden wordt gereleveerd.

Als we het gehele stuk van Fulgentius overzien, dat hij aan Bacchus wijdt, levert dit dus verschillende interpretaties op: we ontmoetten wijnallegorie, iets over de befaamde veldtocht naar India, en het een en ander over de wijnuitwerking in zedelijk opzicht. Men mag Fulgentius niet verwijten dat hij niet meer gaf, zoals zijn klassieke voorgangers of zijn latere opvolgers. Eerder is het verbluffend dat in zijn tijd nog zoveel was overgeleverd van de mythologische verhalen.

Nog deze slotopmerking: het is moeilijk te bepalen wie met vrucht deze lectuur tot zich kon nemen, maar het moeten wel lezers geweest zijn met enige klassieke basiskennis, want anders blijft een betoogje over Bacchus als dit volledig in het luchtledige hangen.

Eindnoten:

1. Rudolfus Helm, Lipsiae, 1898. Voor nadere gegevens Pierre Langlois: Les oeuvres de Fulgence, le Mythographe et le problème des deux Fulgence. Jahrb. f. Ant. und Christentum, VII, 1964, 94-105.
2. Helm, p. 11, regel 15-18. Lib. I. Praef.
3. I, 1, p. 15-17.
4. ε□δωλον Voor het ontstaan van beelden vgl. Boek der Wijsheid, XIV, 15 en 16! Species doloris: vorm van smart.
5. ... timoris potius effectu quam amoris affectu.
6. ed. Bücheler, Fr. XXVII, 1.
7. II, 12. - Fulgentius spreekt van Dionysius of Liber Pater.
8. Ov. Met. III, 314. - Zie ook voor voedster*heer* Nysus: Hyginus fab. 167.
9. Hom. Od. IX, 197 e.v.
10. Nonnus Dion. XIV, 99; XV, 141; XIX, 167 en elders.
11. Deze vier stadia van dronkenschap zijn ook te vinden bij de griekse auteur Alexander van Aphrodisias, een Aristotelescommentator uit de derde eeuw na Chr. Zie ook Mythographi Graeci III, 2 (ed. N. Festa) en hierin de Excerpta Vaticana nr. XVII: Περ□ Διον□σου p. 97.
12. Zie hiervoor Myth. Vat. III, 12, 2, p. 244[13] Bode.

13. Falernum ligt overigens in Campanië, vlakbij Napels. De Falerner hoort bij Bacchus, zoals de honig bij Aristaeus, de veldvruchten bij Triptolemus en de appel bij Alcinous: Ov. Ep. ex Pont, IV, 2, 9.
14. Lucanus, Phars. X, 163.
15. Bij Lucanus is Meroë een plaats in Egypte.
    Spumare h.e. despumare = spumam tollere, n.l. door een kookproces van de wijn, zie ook Pers. III, 3 en Scholiën.

2. Scriptores rerum mythicarum[16.]

Onze tweede, drieledige bron, vaak onder de bovengenoemde titel aangekondigd, bevat de zogenaamde *Mythographus Vaticanus* I, II, en III. Omtrent deze mythografieën bestaat bijzonder veel onzekerheid, over de herkomst en de auteurs ervan en de tijd waarin ze geschreven werden. Met al deze vraagstukken hoeven wij ons hier niet bezig te houden. Met voorbijgaan van al deze problemen richten we onze aandacht op de kleine onderdelen die Bacchus behandelen en het overige laten we aan geleerder handen.

Mythographus Vaticanus I

Van dit geschrift is op geen eeuw na te zeggen uit welke tijd het stamt: sommigen menen uit de twaalfde eeuw[17.], anderen achten het een werk van ierse monniken uit de tijd der Karolingen. Vermoedelijk is het een schoolboek geweest; de auteur heeft bijna zeker geen kennis van griekse bronnen gehad, maar een zekere belezenheid in latijnse geschriften is wel zeer aannemelijk. Servius en de Statius-scholiën zijn hem bekend geweest. De Mythograaf moet in ieder geval na Orosius worden gedateerd, d.w.z. na de eerste helft van de vijfde eeuw (zie M.V. I, 219, regel 38).

Ons aan de indeling van Bode houdend is Mythographus I, 120 van belang; boven dit fragment staat te lezen: *Semele et filius eius Liber pater*. Meerdere hier te vinden gegevens zijn ook reeds aan Fulgentius bekend geweest. Hieruit de gevolgtrekking te maken dat de uateur Fulgentius kende, zou voorbarig zijn: niemand kan iets zekers meedelen over de relatie van deze mythografen, ook al vinden we in deze bron Fulgentius soms letterlijk terug. De mogelijkheid blijft bijvoorbeeld open, dat beide auteurs een andere bron, ons onbekend, onder ogen gehad hebben. In ieder geval noemt M.V. I Fulgentius niet met name.

Over de geboorte van Bacchus, de voortijdige dood van Semele en

het verblijf van de zeer jonge god in de dij van Jupiter lezen we na Fulgentius geen nieuwe details. Ook Maro wordt genoemd, zonder uitleg overigens. Na de indische veldtocht gememoreerd te hebben brengt de schrijver Semele en haar drie zusters ter sprake met een van Fulgentius niet afwijkende interpretatie.

Een nieuw punt is het bekende gegeven dat Juno zich op Semele wil wreken; moeder en kind zijn om begrijpelijke redenen een bron van ergernis voor haar. Voor dit gedeelte steunt de auteur wel op Lactantius Placidus[18.]. De Thebaanse achtergrond van de gebeurtenissen wordt nu ook genealogisch aangegeven: Semele is de dochter van Cadmus en Hermione (Harmonia). Juno verandert zich dan in een oude vrouw, die niet met name genoemd wordt[19.]. Zij spoort Semele aan Jupiter, in vol ornaat, om een hernieuwde bijslaap te vragen. Met donder en bliksem verschijnt de oppergod op dit verzoek: de bliksemvlam verbrandt zowel Semele als haar huis. Jupiter redt het onvoldragen kind en verbergt het in zijn dij. Na de tweede geboorte wordt Bacchus aan de waternimfen toevertrouwd, die op de indische berg Nysa wonen.

We voegen hier aan toe dat deze berg wegens klankovereenkomst veelvuldig ter sprake komt in de Dio*nysus*literatuur.

De nimfen worden nogmaals ter sprake gebracht, maar nu op een andere wijze gelokaliseerd als zijnde afkomstig uit Dodona in Thessalië. Daarmee demonstreert onze auteur, bewust of onbewust, dat hij weet heeft van een indische en een griekse wijngod. Deze vrouwen, aldus de schrijver, werden door Lycurgus verjaagd en zij zochten bij de godin Thetis haar toevlucht in zee.[20.]

Als bronnen geeft hij Pherecydes en Asclepiades, twee verloren gegane mythografen, die hij o.a. gekend kan hebben uit Hyginus' *Poetica Astronomica*[21.]. De gegevens zijn bekort door de namen van de nimfen niet te noemen. Deze helpsters van Bacchus deden hun goede werk niet voor niets: de oppergod plaatste hen als de zeven Hyaden aan de hemel, zegt M.V. I. Dat ze juist dit sterrenbeeld vormden is voor ons weer een aardige bijkomstigheid, omdat dit bij ons de naam regengesternte draagt, zeer passend bij waternimfen. Bovendien heeft men in de naam Dionysus stellig het

werkwoord □ειν, regenen, gehoord, vgl. het epitheton □ης, bijnaam van Dionysus in Dodona en op Naxos.

Het slot is weer hetzelfde als bij Fulgentius in iets verkorte vorm: de naam Liber is genoemd, Bacchus rijdt op tijgers, omdat alle wijnzucht berust op feritas, woestheid, en ook de bijnaam Lyaeus komt ter sprake, evenals de afbeelding van de god als jongen.

In hetzelfde handboek vinden we nog meer over onze god[22.].

In 121 (*Liber et Juppiter Hammon*) lezen we over Bacchus die op zijn veldtocht naar India in de Lybische woestijn verdorst. Hij roept vader Jupiter te hulp en dadelijk daarop ziet de dorstende god een ram die hem een bron wees. Bacchus maakte toen een beeld van zijn vader met een ramskop. De oppergod heet in dit verhaal Hammon (Jupiter Ammon), omdat het griekse woord voor zand □μμος of ψ□μμος is. En de reden hiervoor, zegt de auteur, is dat de orakels van Jupiter tamelijk ingewikkeld (involuta) zijn[23.]. Wij voegen hieraan toe[24.]: zoals de ramshorens gedraaid zijn.

122 heeft als titel: *Liber et Tyrrheni*[25.]. Bacchus slaapt aan het strand en wordt door de tyrreense zeerovers meegenomen. Als de god aan boord ontwaakt vraagt hij naar het doel van de reis. Het antwoord luidt dat ze hem zullen voeren waarheen hij wil. Bacchus kiest het aan hem gewijde eiland Naxos. De zeerovers houden geen woord en voeren hem naar elders. Toen heeft Bacchus in toorn een fata morgana van tijgers (weer tijgers!) opgeroepen en de in paniek geraakte zeelieden stortten zich in het water.

De lezer mist een uitleg van dit verhaal, terwijl er ook geen namen van de rovers worden gegeven[26.]. Voorts ontbreekt hier ook de Ovidiaanse metamorfose in dolfijnen.

Het laatste gegeven vinden we in 123: *Liber pater et Lycurgus rex*[27.]. Lycurgus is hier getekend als tegenstander van Bacchus, die wijnstokken omhakt, zichzelf daarbij verwondend. En het enige wat de auteur hieraan toevoegt is: Geheelonthouders zijn felle mensen.

Volledigheidshalve verwijzen we nog naar één mededeling in

M.V. I, die over de strijd der Giganten handelt, waarin ook Bacchus zich mengde. In deze strijd verandert de wijngod zich in een bok[28.]. Hij doet dit uit angst voor de Giganten, in het bijzonder voor Typhoeus, die de goden naar Egypte verdreef.

Het is duidelijk dat in de eeuwen die tussen Fulgentius en M.V. I liggen niet veel materiaal toegevoegd is, hoewel de auteur van het laatste geschrift toch iets uitvoeriger is. We dienen ook op te merken dat onze mythograaf een simpele schrijftrant heeft en dus er van uitgaat dat zijn lezers niet op de hoogte zijn van de faktische mythologische gegevens.

Mythographus Vaticanus II[29.]

M.V. II begint met een inleiding, een *Prooemium*, dat enkele belangrijke gegevens verstrekt. De auteur ziet als Fulgentius in de goden der heidenen oorspronkelijk mensen. Hij laat hiermee blijken dat hij enige kennis heeft van het euhemerisme, dat gebouwd is op het inzicht dat goden mensen geweest zijn[30.].

De goden worden verdeeld naar de plaatsen waar ze vereerd werden: Isis bij de Egyptenaren, Jupiter op Creta, Minerva bij de Atheners, Juno op Samos, Bacchus op Naxos, enz.[31.]

Deze mensen, aldus de auteur, werden door de dichters hemelhoog geprezen en naar hun daden ontvingen ze hun naam: Mercurius heeft de leiding bij de merces, de koopwaar, Liber heet naar de door hem geschonken libertas, vrijheid[32.]. Behalve dat de latere goden vooraanstaande mensen in hun handelingen geweest zijn, valt één daad nog in het bijzonder op: ze waren vaak stedestichters. En met een variant op de opvattingen van Fulgentius deelt de auteur mee dat voor deze groten na hun dood beelden werden opgericht, omdat de aanschouwing daarvan troost gaf. Maar de schrijver acht overigens de hele godenverering een demonische zaak.

Er wordt nog een andere mededeling gedaan over de goden, uit gaande van een stoicijnse opvatting: alle goden zijn terug te voe-

ren tot één god en één godin[33.]: Sol, Liber en Apollo zijn één, evenals Luna, Diana, Ceres, Juno en Proserpina.

We denken dat het de christelijke schrijver deugd heeft gedaan dat hij het gehele pantheon althans tot twee goden kon terugbrengen, wat meer in overeenstemming geweest zal zijn met zijn eigen Godsvoorstellingen.

Een tweetal verhalen uit dit boek zijn voor ons van betekenis.

Boven 79 staat: *Juno et Semele*. Het gaat hier weer over het bekende thema: de jaloerse godin en de zwangere vrouw. Juno staat in de titel voorop, ze is ook inderdaad de belangrijkste persoon[34.].

De auteur van M.V. II hanteert een iets gecompliceerder literaire vorm dan de vorige schrijvers: Juno's woorden zijn in de direkte rede gegeven en er is duidelijk meer zorg besteed aan de verhaaltrant.

De verontwaardigde Juno, als oude vrouw vermomd, gaat naar Semele's huis en zegt tegen haar: 'Als het waar is dat Jupiter u zozeer bemint, krijg dan van hem gedaan dat hij zó naar u toekomt, als hij naar Juno pleegt te gaan'.

Deze direkte aanspraak brengt ons in de nabijheid van de oorspronkelijke gecompliceerdheid van het mythologische verhaal: Juno als oude vrouw spreekt over Juno en haar echtgenoot.

Jupiter belooft zo te komen als hij ook bij Juno komt, met het bekende gevolg. Samen met Mercurius verbergt hij na de dood van Semele het kind in zijn dij[35.]. En toen de negen maanden voltooid waren, werd Bacchus, zoals de auteur het aardig zegt, 'legitime' geboren. Daarna gaat het kind naar de nimfen en de berg Nysa.

Een vrij ingewikkeld verhaal volgt dan in het kort: de zuster van Semele, Ino, Bacchus' tweede voedster naast de waternimfen, is getrouwd met Athamas. De nog steeds vertoornde Juno treft Athamas met razernij, met de bedoeling dat de krankzinnige man zijn zoon en ook Bacchus zal doden. De gevolgen zijn verpletterend: niet alleen doodt Athamas één van zijn zonen, maar ook Ino doodt zichzelf en een andere zoon door met hem in zee

te springen[36].

Geen kommentaar volgt en de rol van Bacchus is zeer bescheiden.

Onder het hoofd *Liber* vinden we in 80 meer van onze gading, al is een niet gering gedeelte ons al bekend[37]. Het begin is weer de dorstende Bacchus in de woestijn, uit India terugkerend. Bacchus vraagt aan zijn vader om water, waarmee Jupiter zijn vaderschap moet bewijzen. Uit het zand komt een ram opduiken die met zijn poot de plaats aangeeft waar water te vinden is. De aarde opende zich vanzelf en water vloeide rijkelijk. Bacchus vraagt zijn vader de ram tot sterrenbeeld te verheffen en hij richt voor Jupiter Ammon een tempel op. Ook hier is de ram het teken van de ingewikkeldheid der orakels.

Nog enkele opmerkingen volgen: Bacchus wordt onder de goden opgenomen en hij wordt afgebeeld als jongeling, met eenzelfde verklaring als bij Fulgentius.

Vervolgens wordt de eretitel Lyaeus pater genoemd, ons ook van elders bekend[38]. Wellicht bedoelt de auteur Liber pater. Lyaeus wordt ook hier in verband gebracht met lenitatem praestans, zachtheid gevend. Moeten wij hier Lenaeus lezen?

Ook voor de tijgers wordt een plaats ingeruimd, omdat de geesten door wijn gestreeld worden (.... quod vino fotae mentes mulceantur....). Bacchus wordt als jonge man afgebeeld, omdat de dronkenschap altijd warm is, en naakt, omdat de dronken man de geheimen van zijn hart bloot geeft.

Tenslotte 83: *Agaue*[39]. Deze zuster van Semele, en tante van Bacchus dus, is in dit verhaal ook een tegenstandster van de wijngod: zij klimt in een boom om haar neef te vermoorden, gewapend en wel. Een wonderlijke variant: Agaue is in alle andere overleveringen een Bacchante en tegenstandster van Pentheus. Ook haar zoon Pentheus, de klassieke tegenstander van de god, veracht de sacra van de wijngod en hij geeft de opdracht om Bacchus, als hij in Thebe komt, gevankelijk voor hem te leiden. Toen heeft Liber zich in Acoetes, zijn metgezel, veranderd, met de bedoeling de boze Pentheus te misleiden. Bacchus wordt geboeid en in de ge-

vangenis gezet. Onmiddellijk hierop worden Agaue en haar zoon Pentheus waanzinnig en in de mening een stierkalf voor zich te hebben, heeft ze haar zoon onthoofd. Liber ontsnapt ongedeerd en Agaue komt, na de doodslag, tot zichzelf en begrijpt wat ze met haar zoon gedaan heeft.

Met dit verhaal zijn we bij een centraal thema van de Bacchusverhalen aangeland en iedereen die Euripides' *Bacchae* kent, hoort hier een late nagalm van een geweldig en tragisch gegeven. Natuurlijk kende de auteur van M.V. II Euripides niet, maar hij heeft zijn bron als belangrijk ervaren en dat pleit voor hem. Wij verwijzen naar Ovidius' *Metamorfosen* (III, 714), waar Pentheus door zijn moeder in haar waanzin voor een wild zwijn wordt aangezien, terwijl Servius spreekt van een wild dier. Euripides heeft het over een leeuw.

Tenslotte, M.V. II is de verteller van mythologische verhalen over Bacchus. Aan zijn mythenreferaat voegt hij echter hoegenaamd geen explicatie toe; het lijkt wel alsof hij vertelt om het vertellen alleen, nadat hij eerst zijn twijfel uitgesproken heeft over het wezen van de griekse goden. Daarmee relativeert hij de betekenis ervan. Zijn verhalen lijken niet meer dan ze zijn: vertelsels over belangrijke mannen uit de oudheid.

Mythographus Vaticanus III

We komen nu bij een tekst, die evenzeer wat herkomst betreft de onderzoekers voor grote moeilijkheden plaatst. Men neemt wel aan dat de schrijver Albericus heette, een engels geestelijke was en dit boek ongeveer 1170 heeft geschreven[40]. Het onderscheidt zich echter hier en daar van de vorige geschriften en over dit verschil moeten we een en ander opmerken.

Het *prooemium* komt in grote lijnen overeen met de opvattingen van Fulgentius aangaande het ontstaan van godenbeelden. Het belangrijkste dat hier aan toegevoegd wordt is regel 25: Vocatur Jovis sive Jupiter in aethere, Juno in aëre, Diana in terra;.... Er is hier sprake van de reeds klassieke stoïsche voorstelling dat de oppergod de hoge lucht, Juno de lage lucht, Diana de aarde is.

De indeling van het geschrift is ook duidelijk anders: het is een verzameling godensignalementen met hier en daar verwijzingen naar afbeeldingen. Misschien is het nuttig mee te delen dat Boccaccio aan M.V. III nog al wat ontleend heeft. Albericus kende Fulgentius, en M.V. I en II; hij kende zeker ook Remigius van Auxerre (841-908), de grote kommentator van Martianus Capella. Onder het cijfer 12[41.] vinden we over Bacchus vijf korte hoofdstukjes, die een merkwaardige volgorde vertonen. M.V. III noemt Dionysus Bacchus, niet Dionysus en kwalificeert hem als wijngod en Zeus' zoon.

1. Eerst de verklaring van de naam Liber op deze wijze: Dronken slaven zijn in eigen (dronken) ogen vrij. Dan een citaat uit Ovidius[42.]: Tunc pauper cornua sumit: Dan neemt de arme horens aan. Uit het vervolg blijkt hoe de auteur dit gelezen wil zien: de arme mens die drinkt krijgt een grote mate van zelfvertrouwen, waardoor hij boven alles uitstijgt. Dit wordt aldus onder woorden gebracht: id est elationem et confidentiam (verheffing of vervoering, en zelfvertrouwen).

Het is voor de moderne lezer wel iets opvallends, dat onze auteur aldus begint. Het is natuurlijk helemaal niet noodzakelijk een poging te doen dit begin op zichzelf te verklaren. Er is trouwens een heel eenvoudige oplossing: dit gegeven, dat Albericus niet zelf heeft verzonnen maar dat ook elders vaak voorkomt, kwam hem het eerst in handen en dan valt er verder niets anders te zeggen dan dat de volgorde afhankelijk is van de lectuur des schrijvers. Toch maken we een stoute veronderstelling: Bacchus is hier de god van slaven en armen, die met zijn gave dezen bevrijdt en verheft. Zou de parallel met Christus niet mogelijk zijn?

Een tweede verklaring, van wel wat ander kaliber: Bacchus bevrijdt de man van zijn zaad[43.] zoals de vrouw door Juno bevrijd wordt. Ook hier zal wel weer in de eerste plaats gedacht zijn aan de gevolgen van wijngebruik, al wordt dat niet expliciet gezegd.

Een derde verklaring van Liber: de god bevrijdt de mensen van hun zorgen. Of nog anders onder woorden gebracht: de dienst van Bacchus heeft te maken met de reiniging van de ziel.

We zouden voor deze laatste uitleg van Albericus die een hogere interpretatie van de naam Liber geeft, kunnen denken aan de zuivering van de ziel, waarbij de wijn in de eerste plaats symbool is, en dan ook van christelijke huize zou kunnen zijn. En als dat niet waar is, is er toch nog altijd in de dienst van Liber, dank zij de wijn-in-feite, van een 'purgatio animae' sprake.

In een geheel andere sfeer gaat de auteur verder met een Vergiliuscitaat[44.]:

> Tibique
> Oscilla ex alta suspendunt mollia pinu.
> En U (Bacchus) ter ere hangen ze aan de hoge pijnboom de soepele maskers.

We zijn dan in de sfeer van een land- en wijnfeest: volgens de kommentatoren is dit een vruchtbaarheidsritus op het platteland, en gezien wat er dan vervolgens in de tekst komt, zal de auteur daar ook wel aan gedacht hebben: want hij gaat over op de wan, de Ceres-zeef, die aan Liber gewijd is. Eerst dus de vruchtbaarheidsritus met maskers van Bacchus en dan de wan, die de verkregen veldgewassen gereed maakt voor het gebruik. En daarmede heeft de schrijver nog niet alles gezegd, want opnieuw volgt een Vergiliuscitaat[45.] dat spreekt van de 'mystica vannus Iacchi', de mystieke, geheimzinnige wan van Bacchus.

Nu over naar andere uitleggingen: Bacchus is de godheid van de vrijheid; vandaar dat bij stedestichtingen aan Bacchus geofferd wordt, opdat de god de vrijheid in stand zal houden. Er volgen drie onderscheiden soorten civitates: de stipendiariae, de cijnsplichtige, de foederatae, de in een federatie opgenomene, en de liberae, de vrije staten[46.].

Tenslotte iets over de toga libera, met een citaat uit Ovidius[47.]: het behoorde tot de romeinse zeden dat men de toga libera aan de jonge mannen op de feestdagen der Liberalia schenkt; de officiële benaming van deze mantel is overigens: toga pura.

Daarmee is het eerste fragment over de naam Liber beëindigd. Wij

wijzen hier op de etymologische volgorde, en op het gebruikmaken van veelsoortige mogelijkheden, gaande van het individuele naar het algemeen-politieke.

2. Een bespreking van de bijnaam Lenaeus, die de auteur in verband brengt met λην□ς, lacus, kuip. Weer dus de grieks-latijnse etymologie. Andere uitleg, naar Donatus, omdat Bacchus ‘mentem deleniat’, de geest verzacht, of mild stemt. Ook hier wordt even ingegaan op de etymologische werkwijze: een griekse naam met latijnse etymologie, wat, lezen we, door Cicero goedgekeurd wordt evenals door anderen, maar door Servius[48] wordt afgekeurd omdat een griekse naam niet voor een latijnse etymologie vatbaar is. Dan een groot citaat uit Varro[49] die er op wijst dat etymologiseren uit een inval van de geest ontstaan, geen systematiek kent. Het vermelden door Albericus van deze kleine maar toch principiële controverse blijft interessant genoeg, in het bijzonder ook voor ons onderzoek van de zeventiende eeuw op dit gebied. Het is voorts interessant dat dit onderwerp kritisch beschouwd wordt, ook al trekt Albericus geen conclusies. Hij staat in zijn werkwijze overigens aan de kant van Cicero.

Alle goden, gaat het betoog verder, dragen de bijnaam pater, maar Bacchus doet dit in het bijzonder.

En dan volgt weer een boeiende uitweiding als de auteur meedeelt dat Bacchus ook nog andere namen draagt die de schrijver erkent nooit in de autentieke schrijfwijze gezien te hebben. Daaruit is af te leiden dat sommige bronnen hem niet, als manuscript, onder ogen gekomen zijn. Ondanks dit feit vult hij dit tweede gedeelte nu met enkele Bacchusbijnamen.

a. Iacchus, zonder commentaar.

b. Euius, met als betekenis bonus puer. Zonder twijfel een vertaling van de griekse etymologie ε□ en □ι□ς (□ι□), wat moeilijk anders te vertalen is dan als: goed zo, zoon.

c. Briseus, betekent exprimens, uitpersend. Verdere etymologie van de naam ontbreekt hier.[50] Wel is er een opmerking over de reden waarom Bacchus deze naam kreeg: hij was de eerste die de wijn uit de druif perste, de melk uit de borst zoog en de honig uit de raat haalde[51].

Een betrekkelijk onverwachte verrijking van het gebied van de wijngod. Maar wijn, honig en melk stonden toch in de oudheid onder Bacchus' supervisie.

Nog een tweede verklaring van dezelfde naam, nu in verband gebracht met hirsutus, de ruig behaarde, want, lezen we verder, er zijn twee soorten standbeelden voor de god: Bacchus hirsutus en Bacchus lenis, het laatste woord in de betekenis van zacht en dus onbehaard. De tekst: alteram le*n*em dictam Lenaei waarschuwt er ons voor te gissen: le*v*em (gr. λε□ος).

d. Bassareus, naar een ten voeten afhangend kleed, dat zijn naam heeft gekregen naar een plaats in Lydie, waar het vervaardigd was. Zo worden de dienaressen van Bacchus Bassariden genoemd. Albericus verwijst naar Horatius[52] waar sprake is van Candide Bassareu.

Een tweede bewijsplaats wordt genoemd: Nero, waarmee een uitlating van Persius[53] bedoeld is. De plaats luidt:

Bassaris, et lyncem Maenas flexura corymbis....

Bassaris en de Menade die de lynx zal gaan besturen met teugels van klimop.

Nogmaals geeft Albericus aan dat hij geen autentieke uitgave heeft kunnen gebruiken en dat hij de uitleg daarom als een algemene overlevering beschouwt, of als op goed geluk verzonnen, of als onecht en apokrief. Daarmee zijn alle mogelijkheden wel gegeven.

3. Het derde fragment begint met het verhaal over de aan wijn verslaafde Indiërs, als bij Fulgentius. We laten dit onbesproken wegens ontbreken van nieuwe gezichtspunten.

Vervolgens de gelijkstelling van Bacchus en Osiris. Deze identifi-

catie is gemakkelijk te begrijpen, als we daarna lezen dat de uitvinding en het gebruik van de wijnstok in Egypte geschiedden door Osiris, de man van Isis, en door Bacchus in India.

Vervolgens het gegeven over Maro, d.w.z. Mero, nutritor vinolentiae, alweer zoals bij Fulgentius, gevolgd door de uit dezelfde bron afkomstige voorstelling van een op tijgers zittende Bacchus. De bijnaam Lenaeus wordt verklaard, met de toevoeging dat deze aan Fulgentius ontleend is.

Nu iets over de aan Bacchus gewijde vrouwen, de Bacchae, wier naam in verband gebracht wordt met bacchari, razen. Andere, nogal voor de hand liggende verklaring: zij werden naar Bacchus genoemd[54].

Nog een andere benaming: Mimallones. Lactantius Placidus acht dit een macedoons woord[55], of het is ontleend aan het Grieks en dan betekent het furor. Om dit geheel aan te vullen geeft Albericus het griekse werkwoord μα□νειν, furere, razen, en aldus heten ze ook Maenaden. Weer een andere mogelijkheid: het grondwoord van Maenaden is μ□νη, maan, als waren ze lunaticae, maanzieken, die immers ook razen. Maar de schrijver acht dit meer een kunstig verzinsel dan de waarheid.

Over Bacchus' lynxen, die immers bij de wijngod horen, lezen we het volgende: deze dieren hebben zulk een helder (in)zicht of doorzicht, want de natuurkundigen beweren dat met mate gedronken wijn het verstand, de geest scherpt.

En daarmee zijn we weer eens bij een allegorische verklaring terecht gekomen.

4. Dit hoofdstukje bevat het signalement van Bacchus, afgezien van voorstellingen uit de beeldende kunsten.

Bacchus is jong, als bij Fulgentius, omdat de dronkenschap bij de jeugd behoort. Naakt, omdat dronkenen zich ontkleden, of omdat, hetgeen ons al bekend is, de dronkenen zich van hun materiele welstand beroven, of omdat ze hun hartsgeheimen niet kunnen of weten te verbergen, zoals ook Fulgentius vertelde.

Over de dijmythe citeert Albericus Martianus[56]: er is achtereen-

volgens sprake van de stad Nysa, aan vader Liber gewijd, en vervolgens van een berg in de buurt van Nysa, genaamd Mêros, gewijd aan Jupiter. Nu wordt verband gezocht en gevonden met het griekse μηρ□ς, dij. Ook Euripides (Ba. 286-297) geeft in een z.g. rationalistische verklaring met μηρ□ς als uitgangspunt het woordenspel μηρ□ς - μ□ρος - □μηρος.

Naast Martianus noemt de schrijver ook diens kommentator Remigius van Auxerre[57]. Daar lezen we over de indische berg waar nog heden ten dage de wieg van Liber aangetroffen wordt. Naar deze berg, aldus Albericus, wordt de god ook Nysaeus genoemd, of Dionysus: deus Nysae.

Het klimop in de Bacchusdienst heeft de volgende betekenis: druivenloof en klimop lijken op elkaar. Of anders: een altijd jeugdige god en altijd groene planten horen in elkaars nabijheid. Daarom worden ook dichters met kransen van klimop gekranst. En nog even doorgaand op de dichters, die wij hier voor de eerste keer in verband zien gebracht met de wijngod: dichters zijn aan Liber gewijd, omdat ze als Bacchanten razen, zoals ook Horatius[58] zegt:

> Ut male sanos
> Adscripsit Liber Satyris Faunisque poëtas;

... zoals Bacchus aan de satyrs en de faunen de waanzinnige dichters toewijdde.

Nog één verklaring: klimop is altijd groen, zoals liederen de onsterfelijkheid verdienen[59].

Het Lycurgusverhaal levert na M.V. I, 123 geen nieuws op.

5. Het laatste gedeelte handelt over Bacchus' geboorte en we verbazen ons even over de volgorde. Albericus meldt dat hij over dit onderwerp nooit iets gelezen heeft dat het vermelden waard is, wat ons nog meer verbazingwekkend schijnt. Hij geeft dan de mededelingen van Fulgentius en M.V. over de vier zusters. De schrijver verklaart uitdrukkelijk dat hij de afleiding van de naam Agaue niet kent. Geen wonder, want hij wist niet wat hij met de voor de Romeinen toch wel duistere griekse eigennaam aan-

moest. Daarna Bacchus en de Gigantenstrijd. De Giganten troffen Bacchus in een roes aan en hakten hem in stukken, die ze begroeven, maar een weinig later is hij weer levend en één geheel vormend herrezen. Men zou kunnen vermoeden dat dit verhaal over een gedode en weer herrezen god een geweldige indruk gemaakt zou hebben op een christelijk schrijver, maar dat is (helaas) niet het geval.

Dit verzinsel, aldus Albericus, is door leerlingen van Orpheus uitgelegd, die beweren dat onder Bacchus niets anders te verstaan is dan de anima mundi[60], die, zoals de filosofen zeggen, ook al wordt hij in nog zoveel leden over de wereld verdeeld, zich toch schijnt te willen integreren, uit de delen weer oprijzend en weer één geheel vormend, terwijl hij steeds één en dezelfde blijft en geen verdeling van zijn eenheid tolereert. Albericus eindigt met de mededeling dat van bovenvermelde mythe in de mysteriën een zinnebeeldige voorstelling werd gegeven.

Jammer alweer dat Albericus over deze afgewezen gedachte niets naders toevoegt, want ongetwijfeld wordt hier een zijde van Bacchus besproken die interessant genoeg is: een god die de wereldziel is, hetgeen een boeiend wezenskenmerk genoemd kan worden, want onder wereldziel wordt in het algemeen verstaan: de conserverende kracht van God of een god, die het heelal bestuurt, er in tegenwoordig is (in delen) en tegelijkertijd als volmaakt geheel bestaat. Wij raken daarbij aan transcendente en immanente godsvoorstellingen die hier niet nader behoeven uiteengezet te worden, temeer niet daar de auteur zich van deze opvattingen distantieert.

Eindnoten:

16. Scriptores Rerum Mythicarum Latini tres. Romae nuper reperti.
    Uitg. G.H. Bode, Cellis 1834. Deze uitgave omvat M.V. I, II, en III.
17. Voor deze late datering: W. Buehler: Philologus 105 (1961), p. 123-135.
18. Lactantius Placidus: Narrationes fabularum Ovidianarum, ed. Magnus, p. 643 (III, 3).
19. Voor de naam: Ov. Met. III, 278: Beroë van Epidaurus.
20. Zie Hom. Il. VI, 130; Ov. Met. IV, 22; Hyginus Fab. 132; Apollodorus III, 5.
21. Hyginus Poët. Astron. II, 21, p. 62-63 Bunte; Pherecydes frgm. 90d Jacoby (Fr. d. griech. Hist. I, p. 84); Asclepiades frgm. 18 Jacoby (F.d. gr. H. I, p. 172).
22. I, 121, 122, 123.
23. Jupiter Ammon of Hammon. Jupiter verscheen o.a. aan Hercules als ram. Zie bv. Plinius N.H. 6, c. 29; Strabo I, 11 en 17.
24. De bron is wel Servius op Aen. IV, 196 (lemma Jarban); Scholiën Lucanus III, 292; Scholion Stat. Theb. III, 476.
25. Zie voor de tyrreense zeerovers: Hom. Hy. 7; Ov. Met. III, 582 e.v.
26. Bron van deze mythe wel Servius op Verg. Aen. I, 67.
27. Serv. op Verg. Aen. III, 14.
28. M.V. I, 86. Het verhaal gaat wel terug op Nicander's vierde boek der □τεροιουμ□να via Antoninus Liberalis (IIe E.n. Chr.) Metam. Synag. nr. XXVIII ed. Teubn. Martini, p. 107.
29. Zie hetzelfde boek van Bode, p. 74 e.v.
30. Zie bijv. J.W. Schippers: De ontwikkeling van de Euhemeristische godencritiek in de Christelijke Latijnse literatuur, diss. Utrecht, 1952.
    Jean Pépin, Mythe et Allégorie, Aubier, 1958, p. 147 e.v.
    Zie vooral Isidorus, Etym., VIII, 11, par. 1-4.
31. Zie J.W. Schippers, p. 782. Zie vooral Lactantius, Inst. Div. I, 15, 8 en 9.

32. Zie Serv. op Verg. Aen. IV, 638.
33. Vgl. Serv. op Verg. Georg. I, 5: Stoici dicunt.... Proserpinam dicunt.
Vgl. Serv. op Verg. Aen. IV, 638: hij onderscheidt manlijk-aktieve goden en vrouwelijke passieve godinnen, wat logischer dan de uitleg van M.V. II: Numina autem utriusque sexus esse videntur ideo quia incorporea sunt.
Over de auteur van M.V. II het volgende: P. Courcelle, Etude critique sur les commentaires de la Consolation de Boèce (IX[e]-XV[e] siècles) in Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, T. XII, XIV année 1939, p. 16 e.v. identificeert de auteur van M.V. II met Remigius v. Auxerre. Zie voor dit vermoeden reeds Max. Manitius: Gesch. der lat. Lit. des M.A. I (München 1911), p. 509, s.v. Remigius v. Auxerre. Over de naam van M.V. II 'Mythologiarius' meer bij Ernst Maass: Die Tagesgötter (Berlin, 1902), p. 256, A. 10.
34. De bron is wel Lactantius Placidus, op Statius Thebais, I, 12. De eerste dertien regels zijn vrijwel ongewijzigd uit de Scholiast overgenomen.
35. Hermes in dit verband: Apollonius Rhodius, IV, 1137.
36. Ook dit verhaal in hoofdzaak bij Lactantius Placidus op Stat. Thebais I, 12. Ov. Fasti 6, 490. Melicertes en zijn moeder door Poseidon gered en tot zeegoden geworden: Apollod. I, 9, 2, en III, 4, 3. Ook Hyg. Fab. 1 en 2; Ov. Met. IV, 529 etc.
37. Voor een gedeelte gelijk aan M.V. I, 121.
Bron: Lactantius Placidus op Stat. Theb. III, 476.
38. bv. Verg. Aen. IV, 58.
39. Serv. op Aen. IV, 469, die het Pentheusverhaal naar Pacuvius vertelt (Scaen. Rom. Poes. Frg. I, 127).
40. Bode, p. 152 e.v.
Zie over Albericus: Eleanor Rathbone: Master Alberic of London 'Mythographus Tertius Vaticanus' in: Mediaeval and Renaissance Studies, vol. I, 1943, p. 35-38. Zij schat als datum ± 1170.
Voorts: Endt: Wiener Stud. XXXI, 1909, p. 305 e.v.
41. p. 243-246.
42. Ars amatoria I, 239.
Zie ook Hor. Carm. III, 21, 18.
43. Zie Augustinus, De civitate Dei, VI, 9 en Isidorus, Etym. VIII, 11, 43.
Dichterbij als bron voor het stuk over Liber ligt hier Remigius van Auxerre op Mart. Cap. Liber I, 28, 15. (Ed. C.E. Lutz, deel I, p. 118), die hier bij Albericus overigens niet met name is genoemd.
44. Georgica II, 389.
45. Georgica I, 166.
46. Servius op Verg. Aen. III, 20; IV, 58.
47. Ovidius Fasti III, vs. 771, e.v.
48. Op Georg. II, 4 en op Aen. IV, 207.
49. Varro bij Serv. op Aen. VI, 273 en II, 469.
50. Scholiën op Persius, Sat. I, 76.
51. Voor deze driedeling zie ook Scholiën op Persius Sat. I, 76, waar *Jahn* voor dezelfde materie de M.E. lexicografen Iohannes v. Janua († 1298) en Hugutio († 1210) citeert.
52. Carm. I, 18, 11.
53. Persius Sat. I, 101. Bode p. 156 (noten) geeft de oorsprong van het vers niet en tekent overbodig aan: 'Versus satis obscurus'.
54. Servius op Verg. Ecl. VI, 15.
55. Stat. Theb. IV, 660.
56. Cosmografia VI, p. 695, p. 345 Dick. ± 400, dus wel vòòr Fulgentius. Dit werk heet nu De nuptiis etc.
57. Op Mart. Cap. I, 10, 11, ed. Lutz p. 85.
58. Ep. I, 19, 3.
59. Servius op Verg. Ecl. VIII, 12.
60. Orph. Frgm., ed. Kern, no. 213 (p. 233).
Zie ook Macrobius in Somnium Scipionis I, 12, 11 en 12, waar Liber gezien wordt als de νο□ς □λι□□ς.

3. Drie kleinere Ovidiusuitleggers

De Ovidiusverhalen en hun diepere betekenis hebben de middeleeuwers bij voortduring beziggehouden. Op drie Ovidiuskommentatoren willen we hier in ons Bacchusverband even wijzen. Het zijn Arnolphe d'Orléans[61.], Johannes van Garlandia[62.], en

Giovanni del Virgilio[63], d.w.z. een Fransman, een uit Engeland afkomstige Fransman en een Italiaan. Men kan deze auteurs in zekere zin als voorlopers van de Ovide moralisé beschouwen.

Arnulf van Orléans (einde XIIe eeuw) schreef behalve een kommentaar op Ovidius' Fasti ook een prozakommentaar op de Metamorfosen met als opschrift *Allegoriae fabularum Ovidii*. Boeksgewijze geeft Arnulf een opsomming van de voorkomende metamorfosen met als inleidingsformule: Mutationes sunt hae. In dit opzicht lijkt het werk op de inhoudsopgaven van Lactantius Placidus op Ovidius. Er volgen dan uitleggingen in drieërlei zin: moraliter, historice, allegorice. Copiïsten amalgameerden Arnulf's prozakommentaar met de latere veel kortere metrische *Integumenta* - over deze term later - om beide verklaringen bij de hand te hebben.

Ook is van Arnulf's hand een uitvoerige Lucanus-kommentaar de z.g. *Glosulae Lucani* over.

Arnulf bespreekt eerst de geboortemythe, die zeer in het kort verteld wordt en onmiddellijk van kommentaar is voorzien: Jupiter is de aether, het vuur, waardoor wij de razernij en de hitte of begerigheid van het drinken bezitten. De betekenis van deze uitleg lijkt duidelijk: Jupiter wordt op natuurkundige wijze opgevat: hij is het vuur, dat de wijnlust voedt. Of eenvoudiger gezegd: hitte geeft dorst.

Semele is de vrouw die gesteld is op dissolutio, want de naam Semele betekent weer corpus dissolutum, en de auteur voegt hier aan toe: lieden die een losbandig leven leiden staan eerder voor de gloed van het drinken open dan anderen. De samenhang van de naam Semele en het corpus dissolutum is ons bekend en komt van het griekse σ□μα λ□ειν. Semele is dus een vrouw die tuk is op losbandigheid, op het losgemaakt zijn.

Jupiter die Semele bezoekt maakt haar zwanger van Bacchus, dat wil zeggen maakt haar dronken door wijn. Semele is dus een grage drinkster.

De volgende passage is moeilijk: de schrijver gaat nog even in op

de Semele misleidende Juno, die voorstelt de muliebris fragilitas, de fragiliteit van de vrouw, die groter is dan die van de man, zoals Juno voor haar man onderdoet; hierdoor wordt veroorzaakt dat Semele door Jupiter met de bliksem getroffen wordt. Wij denken dat dit het volgende betekent: Juno, een ‘zwakke’ vrouw weet slechts door list het geweld van haar man over Semele te doen zegevieren. Maar daarmee is nog niet alles gezegd: de fragiliteit van de vrouw wordt nu in verband gebracht met Semele, die door Jupiter gedood wordt: deze ontmoeting loopt zo treurig af wegens de broze zwakte van Semele, en deze veroorzaakt dat zij zich zo op het drinken toelegt dat ze door al te veel wijn bewusteloos wordt.

Tenslotte: Juno verschijnt in de gedaante van een oude vrouw, omdat oude vrouwen wijnzuchtiger zijn dan jonge.

Dan volgt de Pentheusmythe[64]. Pentheus wordt ook hier voorgesteld als de verachter van Bacchus. Over de gearresteerde lezen we: Pentheus heeft toen in plaats van Bacchus Acestes gevangen, waarin Bacchus zich veranderd had (... in quem Bacchus se mutaverat...).

In enkele regels wordt het overige meegedeeld: Bacchus ontsnapt en zal maken dat Pentheus door zijn eigen moeder gedood wordt. Vervolgens wordt Pentheus als de vir religiosus gekarakteriseerd, die verachter is van de dronkenschap. Is wellicht Pentheus hier dan het christelijk symbool van ascese? In ieder geval ziet de auteur wel iets dergelijks in de koning: deze tracht de aan Bacchus offerende (drinkende) vrouwen er van af te houden.

Ook in de naam Pentheus hoort de schrijver het religieuze element zeer sterk: Pentheus betekent totus in deo, geheel in god. Deze etymologie berust weer op een latijnse interpretatie van het griekse *pan*, alles, en deus of theos, god, met als toevoeging: Pentheus is de man die Bacchus laat gevangennemen, en Bacchus is degene die tot drinken nodigt. We lezen hieruit dat Pentheus niet alleen zoals we zoëven zagen religiosus is, maar ook ‘in god’ en we stellen de vraag: is Pentheus wellicht hier dan de lijdende Christus?

Nu gaan we met de schrijver over naar Acestes, die Bacchus in veranderde gedaante is: Acestes is de man die geheel door wijn in beslag genomen is, zoals zijn naam aantoont: Acestes enim sine cingulo dicitur, 'a' grece, 'sine' latine, 'ceston' cingulum, inde Acestes sine cingulo id est dissolutus. Acestes immers wil zeggen sine cingulo, zonder gordel. D.w.z. a op zijn grieks en sine in het latijn. Het griekse ceston is cingulum. Vandaar dat Acestes betekent: sine cingulo, dat is dissolutus.

Wij vermelden nog even dat Acestes overigens eigenlijk Acoetes heette, d.w.z. de immer waakzame, een passende benaming voor een stuurman.

Over dit onderwerp lezen we dan nog: Pentheus, de religieuze man, heeft een dissolutus, een dronkaard, vastgebonden en in de gevangenis gezet. Men lette hier op het woordgebruik: Pentheus, vir religiosus heeft geb*ond*en (*liga*vit) de ebrius (= dis*solu*tus). Men ziet hier dus de tegenstelling: solvere - ligare. Hij heeft hem van het drinken teruggeroepen naar de tijd. Later heeft zijn moeder Agaue hem, die in het milieu van dronkenen niet wilde verkeren, waanzinnig, dat is dronken, gedood. En de auteur besluit met de volgende mededeling, die we hier niet weg willen laten, hoewel we de draagkracht er niet van kennen: Sicut et multi adhuc ita interficiuntur in Anglia: zoals velen tot nu toe in Engeland worden gedood.

Heel in het kort komen nu de tyrreense zeerovers aan de orde. De betekenis van deze mythe gaat niet diep: de zeerovers vonden Bacchus, dat is wijn, op het strand en namen de wijn aan boord om die duur(der) te verkopen. Maar ze dronken er zelf te veel van en vielen in zee. Vandaar het verzinsel dat zij in vissen veranderd werden[65].

Johannes van Garlandia (± 1195-1272), een geboren Engelsman, was docent aan de universiteiten van Toulouse (1229-1231) en Parijs, waar hij in 1234 (?) zijn *Integumenta* schreef. Onder integumenta dienen wij het volgende te verstaan: waarheden verborgen onder de mantel van mythologische verhalen. In tegenstelling tot Ar-

nulf hebben we hier echter met poëzie te maken. Johannes stelde deze integumenta successievelijk aan de hand van de door hem geïnterpreteerde Metamorfosen als z.g. versus memoriales voor onderwijsdoeleinden te boek. De retor-poëet is steeds op zoek naar de intentio moralis van wat Ovidius te bieden heeft. Men treft deze Integumenta aan in ettelijke Ovidiushandschriften van de XIIIe en XIVe eeuw, hetzij als appendix toegevoegd hetzij in de vorm van marginale glossen. De officiële titel luidt: *Integumenta super Ovidium Metamorphoseos secundum Magistrum Iohannem Anglicum*. Johannes' hoofdwerk was een uit 4000 hexameters bestaande grammatica: *Compendium grammaticae*.

Johannes van Garlandia wijdt enkele verzen aan Bacchus[66.]:

> Deceptam Semelem corpus dic esse solutum
> Quod gula dissolvit flammaque cara meri.
> Sunt gemine matres duplex natura falerni
> Cui pater est estas humida mater hiems.

Wij vertalen aldus: Zeg dat de misleide Semele betekent corpus solutum, dat vraatzucht en de dierbare vlam van de ongemengde wijn heeft ontbonden. Er zijn twee moeders, dubbel is de natuur van de Falerner wijn, voor wie de vader de zomer is, en de moeder de vochtige winter.

Hier openen zich geen nieuwe perspektieven: de dronken Semele, en de wijn die voortkomt uit de hitte (Jupiter), wat de tweede geboorte is; de eerste is te danken aan Semele, die de wijn in eerste instantie, in de winter, draagt en doet groeien.

Dat blijkt ook uit de hierbij behorende prozakommentaar: Onder Semele wordt de vochtige winter verstaan: de dij van de oppergod, die de (warme) bovenlucht is, is dan de zomer. Bacchus is niets anders dan de wijn, die in de winter het vocht tot zich trekt en in de aarde verborgen is. In de zomer bot hij (eigenlijk natuurlijk de druif) uit en komt tot rijpheid.

Over de nimfen van Nysa: de vrouwen, die Bacchus gevoed hebben; zij waren de beste drinksters. Of anders: omdat in de stad

Nysa goede wijnstokken waren, waaruit die nimfen geboren zijn. We lezen in Ghisalberti's uitgave nog een tamelijk uitvoerige natuurkundige explicatie in proza, afkomstig van de een of andere anonyme kommentator-tijdgenoot. Het merkwaardige is dat deze uitleg bijna woordelijk overeenkomt met hetgeen we lezen bij Boccaccio, Geneal. v, cap. xxv (Romano I, p. 265-266) zoals we later nog zullen zien.

Als Bacchus de wijn is, is Semele de wijnstok, die door Jupiter (de warmte) gezwollen gemaakt wordt. Dan loopt de wijnstok uit in ranken en trossen, als ware hier van een kind sprake. Dan echter wordt hij door de bliksem getroffen, bij de komst van de nazomerwarmte: de vrucht wordt volrijp.

Wat de moeder, aldus nog steeds onze schrijver, niet meer aan warmte aan haar kind kon geven, schenkt de vader. En na de tweede geboorte bewaart Ino het kind (de wijn) in het geheim, bedekt door wijnranken, opdat hij niet door al te hete lucht beschadigd wordt. Tenslotte voeden de nimfen de wijn.

Over de Pentheussage schrijft onze auteur het volgende (Integumenta Ov. III, vs. 169-180): Pentheus wordt hier aangeduid als de studiosus homo, die het slachtoffer wordt van zijn eigen zintuigen en geestelijke vermogens. Ino stelt gehoor en gezicht voor; Autonoë de imago (de verbeelding), Semele de intellectus en Agaue de ratio.

Volgens Ghisalberti is dit een eigentijdse filosofische uitlegging.

Tenslotte Giovanni del Virgilio. Deze, een vriend van Dante, gaf te Bologna (1322-1323) colleges over Vergilius, Statius, Lucanus en Ovidius Major. Giovanni legde de Ovidiustekst grammatisch uit en schreef tevens afzonderlijke allegorieën. Zijn werk is een mengeling van proza en poëzie. In de inleiding op boek 1 zegt hij ondermeer: Unaquaeque transmutatio in hoc libro descripta merito ad mores est penitus reducenda.

De auteur verstaat onder Semele weer de wijnstok. Onder het ingrijpen van Jupiter verstaat hij de influencia supercelestis, de bovenhemelse invloed. We kunnen bij deze verklaring naar de voor-

gaande schrijver verwijzen: Jupiter is de zonnehitte die de wijnstok tot bloei brengt. Juno's raadgeving wordt aldus verklaard: het opnieuw zien van de oppergod betekent: de invloed van de (warme) lucht die de wijnstok voedt tot augustus. De blikseminslag: dat is de ardor ethereus, de hitte van de bovenlucht, die alle aardevocht opslurpt. Bacchus in de dij van de vader: de druiven aan de wijnstok worden gevoed nadat het aardse vocht is verbruikt. De opvoeding van de waternimfen: de wijn wordt door water gevoed en wel zo, dat het toegevoegde water de wijn matigt. Het fragment eindigt met deze vier verzen:

> Impletam bacho Semelem exterminat ardor
> Que vetule credens ebria facta fuit.
> At calor aquarum nimphis commisit alendum
> Nam furias Bachi temperat haustus aque.

De hitte maakt een einde aan het leven van Semele, vervuld van Bacchus als ze is, Semele, die, gehoor gevend aan de oude vrouw, dronken is geworden. Maar de hitte vertrouwde Bacchus toe aan de waternimfen, want een teug water matigt de razernij van Bacchus.

Een gewone wijnallegorie dus tot slot. Giovanni del Virgilio volgt dus de naturalistische uitleg, die hij uitvoerig parafraseert, van Integumenta 161-162.

Over de tyrreense zeerovers het volgende (III, 7). Ook hier een gewone wijnallegorie: Bacchus wil zeggen wijn en de tyrreense zeerovers, van Bacchus vervuld, zijn zo dronken dat ze de zee voor een wei aanzien. Metrisch vat de auteur het aldus samen:

Egregio Bacho iuvenes quem puppe ferebant
in furias acti se necuere freto.

Pentheus (III, 8 en 9) wordt hier genoemd als een vir bonus et discretus, die tegen de drank ageert. Zijn tegenstander Acestes is ook hier weer een dissolutus, die in boeien geslagen, de dronkenschap symboliseert. Zijn bevrijding uit de boeien beduidt dus de ontnuchtering.

Metrisch samengevat:

Est homo morosus Pentheus seu religiosus
qui *docet* et redocet Bacchus ut ipse *nocet*.

Weinig nieuws biedt hier de verdere uitleg van Pentheus' vermoording.
Wij eindigen met de twee versregels:

Penthea morosum damnantem vina peremit
Rapta parens furiis ebria turba domus.

Eindnoten:

61. Fausto Ghisalberti: Arnolfo d'Orléans, Un cultore di Ovidio nel secolo XII, Milano, 1932, p. 208, Lib. III, 3.
62. Fausto Ghisalberti: Giovanni di Garlandia. Integumenta Ovidii poemetto inedito del secolo XIII, Milano, 1933, p. 48.
63. Fausto Ghisalberti: Giovanni del Virgilio espositore delle 'Metamorfosi', Firenze, 1933, p. 52, Lib. III, 3.
    Zie ook Jean Seznec: The survival of the pagan gods, Bollingen Ser XXXVIII, p. 93 e.v., New York, 1953.
64. p. 209, 7-8.
65. Bij Arnulf van Orléans lazen we in een ander geschrift *Glosule super Lucanum* (Berthe M. Marti, Amer. Acad. Rome, 1958, vol. XVIII, p. 71) de volgende merkwaardige allegorische mededeling (op Luc. Phars. I, 577). Per Ino sensum, per Autonoen ymaginationem, per Agavem rationem, per Semelen intellectum habeamus. Dilaniant hominem, id est Penthea qui totus divinus erat secundum animam. Unaquaeque illarum partem suam arripit; Ino, id est sensus, oculos et aures. Autonoe, id est ymaginatio, primam partem capitis; Agave, id est ratio, medium capitis unde sine comitate interpretatur; Semele, id est intellectus, cor.
    Men legge dit naast de Integumenta van Joh. van Garlandia III, vs. 169-180.
66. vs. 159-162 (p. 48).

4. Ovide moralisé[67.]

Het hierboven genoemde werk is van een dusdanige omvang en van zulk een bijna eindeloos gevarieerde inhoud, dat de lezer, zoekend naar Bacchus, zich door verhalen en uitleggingen als het ware overspoeld voelt. Het geschrift wordt gedateerd in het allereerste begin van de veertiende eeuw[68.] en de dichter is een niet met zekerheid te noemen geleerde. Hij behoorde tot de Minderboeders en de taal van het werk wijst op Bourgondisch origien. Ovid. Mor. XV 7432 zegt hij van zichzelf: moi, le maindre des menors.

In ons onderzoek is dit de eerste middeleeuwse tekst die in de landstaal geschreven is en bovendien in dichtvorm. Geenszins voor de eerste maal overkomt het ons dat er een auteur optreedt als een zeer uitvoerig verteller en niet minder uitvoerig allegorist. Onze Minderbroeder is de onderhoudende causeur, die zijn lezers wil vermaken en hun tot lering wil zijn. In tegenstelling tot Berchorius[69.] gebruikt hij ter adstructie van zijn uitvoerige explicaties betrekkelijk zelden Bijbelteksten.

Drie mythen staan in het middelpunt van onze belangstelling: de mythe van de geboorte van de god, die van Pentheus en Bacchus en die van de tyrreense zeerovers. We stellen ons hier met een globale samenvatting tevreden, die de menigvuldige en uitvoerige details hopelijk niet al te zeer veronachtzaamt.

De geboorte van Bacchus

Het verhaal van Jupiter, Semele en Juno, evenals de geboorte van Bacchus, waarbij Ovidius nu eens in korte samenvatting, dan weer in bredere stijl wordt naverteld, vormt het begin. De dichter weidt zeer uitvoerig uit over de jaloezie van Juno, die zich in de gedaante van een oude vrouw heeft vermomd, en haar samenspraak met Semele, terwijl Ovidius alleen heel in het kort vermeldt dat Juno in de aangenomen gedaante van oude vrouw ook de stem van een oude vrouw heeft.

Het gesprek van Juno en Semele gaat aanvankelijk over koetjes en kalfjes, over hun avonturen, maar dan begint de godin, zo vertelt de dichter, Semele met duistere woorden te misleiden, de conversatie op Jupiter brengend. Semele, gek van liefde voor Jupiter, haalt breed uit over haar avontuur met de oppergod en dan volgt de bekende wijze van misleiding door Juno: is Semele er wel zo zeker van dat Jupiter haar bemint? Ze moet niet zomaar zonder meer geloven wat hij gezegd heeft. Vele jonge mannen zijn er op uit om vrouwen te misleiden en te doen alsof ze een god zijn. Houdt hij werkelijk van je? vraagt Juno, eis toch een nieuwe verzekering van zijn liefde. Vraag hem als onderpand dat hij een geschenk geeft. En als de god daarin toestemt moet Semele hem verzoeken of hij haar zo wil omarmen als hij het zijn vrouw Juno doet.

De attractie van de verhaaltrant ligt in de wijze waarop, naar het klassieke gegeven, de oude vrouw haar concurrente naar de dood lokt: enerzijds de niet herkende Juno in de aanval, door jaloezie gedreven, anderzijds Semele sprekend met de op haar voedster gelijkende godin, en zo het enthousiaste slachtoffer wordend van een spel van een god en van een godin.

Als Semele Jupiter het verzoek gedaan heeft, heeft de god spijt van zijn belofte haar verlangen zonder meer te zullen inwilligen en hij zucht van smart, omdat hij weet dat niets haar van de dood zal kunnen redden. Jupiter, na eerst weer ten hemel te zijn opge-

stegen, komt daarna bij Semele terug, regen, wind, hagel en donder meenemend. Als bij Ovidius (Est aliud levius fulmen...., zegt de latijnse dichter heel fijn), heeft de oppergod een klein formaat bliksem meegebracht. Dan sterft Semele door haar eigen liefdesverlangen.

Heel in het kort volgt de dijmythe, de tweede geboorte; de auteur noemt verder tante Ino die het kind opvoedt en meldt het vertrek naar Nysa[70].

Na het verhaal van de geboorte spreekt de dichter over de herkomst van Bacchus. Egypte wordt als stamland genoemd en zonder nadere uitleg lezen we het volgende:

Que Baccus de la region
D'Egipte vint premierement:
Pour la plaie et por le torment
Que Dieus sor Egipte envoia
Parti d'Egipte et s'avoia
En Grece, ou il fu bien venus.[71]

Het komt ons voor dat in deze regels Bacchus en Mozes min of meer op een lijn worden gesteld: Bacchus moet zijn geboorteland verlaten omdat God plagen over Egypte zond. Deze overeenkomst van bijbelse geschiedenis en heidense mythologie komen we niet voor de eerste keer tegen, maar de dichter gaat er niet nader op in en wij verwijzen hier naar het laatste gedeelte van deze studie, waar we gelegenheid te over krijgen deze Mozes-Bacchus parallel nog nader uit te werken.

Bacchus gaat dus regelrecht naar Griekenland, waar hij aangezien wordt voor ‘damedieus’, voor de Here God. Hier bouwt hij de stad Argos en hij wordt de eerste verbouwer van de druif en aldus ook de importeur van de wijn. Op die grond kon hij als god aanbeden worden. De Grieken, zegt de dichter, hielden veel van wijn, en sommigen dronken er veel te veel van en werden daardoor waanzinnig.

Daarmee is de pejoratieve zijde van de god nog niet in zijn geheel gegeven: de wijn kan immers de mens gans berooid maken en van al zijn have en goed beroven.

Ook dit facet van Bacchus is voor ons niet nieuw.

De bijnaam Liber wordt ook in deze sfeer uitgelegd: Liber bevrijdt de mens van land en geld, van wetenschap en weten.

Naast Argos bouwt Bacchus ook de indische stad Nysa, welke naam in verband gebracht wordt met die van Dio*nysu*s. Ook de Indiërs werden voor de wijnen gewonnen, ook deze Indiërs vereerden Bacchus als god van de wijn.

Nu komt de allegorische interpretatie[72.]:

> Semelé, c'est cors dissolu,
> Plein d'ivresce et de glotonie.

Semele is het losse, losbandige lichaam vol dronkenschap en smulpaperij. En zij kan aldus beschouwd worden, denken wij, omdat ze Bacchus verwacht, omdat ze vervuld is van Bacchus.

Jupiter is het vuur, dat wil zeggen de begerige hitte van het drinken, en, aldus gaat de dichter verder, een gulzigaard van ongeregelde levenswandel drinkt zich eerder dood dan abstinent-levende wijzen.

Deze explicatie van Jupiter is wel zeer opvallend en wijkt volkomen af van de gangbare: de oppergod is hier de allegorische voorstelling van de begerige drinkhitte, hij brengt de mens tot de wijn; hitte wil zeggen wijnhitte. Gewoonlijk is Jupiter in deze voorstellingen de bovenlucht, de warmte, maar hier is zijn gebied op de hitte van de wijn gespecialiseerd.

Uit deze zienswijze volgt logischerwijs ten aanzien van Semele's toestand het volgende: de zwangere Semele is vol zoete wijn, ze was nl. vol begeerte naar wijn, hetgeen begrijpelijk is voor een vrouw, die met de wijnhitte in intieme gemeenschap kwam en nu Bacchus verwacht.

Nu komt Juno ter sprake, de als oude vrouw vermomde godin: een oude vrouw drinkt nu eenmaal meer dan een jong meisje.

Ook deze uitleg is nog min of meer te volgen: Juno, de drinkende bes, verleidt Semele er toe nogmaals kontakt te krijgen met de wijnhitte, Jupiter.

Moeilijk is het de reden in te zien waarom de dichter Juno laat betekenen: vrouwelijke fragiliteit met een grote dosis laagheid verbonden. De laagheid ligt voor de hand, de fragiliteit minder.[73.]

Hoe dan ook, Jupiter verschijnt en aldus sterft Semele aan wijnzucht.

Men zou deze uitleg wijnallegorisch en ook moralistisch kunnen noemen.

Nu komt er een natuurkundige explicatie. Uitgangspunt van deze verklaring is de dubbele geboorte van Bacchus, uit zijn moeder en uit de dij van zijn vader. Ook hier lijkt een los associatief lezen de enige mogelijkheid voor de moderne lezer om deze tekst ten volle te verstaan.

De wijn dan heeft een dubbele voedingsbodem. De eerste groei ligt in de winter, als de wijnstok onveranderlijk in de grond verborgen is. Dat is de tijd dat Bacchus zich in het moederlichaam bevindt. De wijnstok draagt dan nog geen vruchten, maar deze zijn reeds onzichtbaar geconcipieerd. Daarna komt de tijd van de zomerwarmte, die natuurlijk alles te maken heeft met Jupiter; dan worden de druiven langzaamaan rijp. Er volgt nog een toelichting op de warme bovenlucht (Jupiter) en de koude benedenlucht (Hera). De koude onderlucht is een vijand van de druif, dus van Bacchus, en de dichter legt dit nader uit: uit de lage lucht komen nevels, koude en vorst, die een gevaar voor de zeer jonge druif kunnen zijn.

Maar hetzelfde verhaal kan ook nog weer iets anders betekenen[74.] en het is mogelijk een christelijke interpretatie te geven, met een diepe ondertoon.

Eén punt uit het voorafgaande blijft de dichter voor ogen staan: de dronkenschap van Semele, maar dit gegeven wordt nu christelijk uitgewerkt: de dronkenschap van Semele beduidt de ziel die dronken is, vol van goddelijke liefde.

Semele is nu de ziel, Jupiter blijft wel, overigens niet bij name ge-

noemd, God en de liefde voor God wordt als de hoogste vorm van dronkenschap voorgesteld. De ziel is vol van een dronkenmakende liefde voor God.

Er is nog meer: de door de dichter aangeduide liefde is niet een eenvoudig te verwerven bezit voor de ziel: deze immers leeft voortdurend in angst en beven en verkeert in grote zorg, dat ze de liefde zal verliezen. Dat is de angst afvallig te worden of onverschillig voor die liefdesband. Semele, de ziel, moet altijd op haar hoede zijn en ze moet de misleiding zien te ontgaan, die boze geesten haar toebedelen en die haar onder de dekmantel van goede werken op het verkeerde spoor brengen.

Dit thema van de mogelijke afvalligheid werkt de dichter nog wat nader uit; menige boze geest verlokt onder een schone schijn de goeden. Menig vals profeet zal in de wereld komen en zich voor God uitgeven en iedereen zal zeggen dat het Christus is, zoals de Heilige Schrift leert. Dan volgt een oproep tot trouw aan de ware Christus die nederig en arm op de aarde was en veel te lijden heeft gehad, en voor de mensen stierf. Daarna is Hij ten hemel gevaren, of zoals de tekst zegt: het paradijs binnengegaan, en Hij regeert ter rechter hand Gods. Zo gingen ook de heiligen naar het paradijs, vol van de liefde en dronken van de genade Gods en met een blij gemoed lieten zij zich doden. Zo moet ook de ziel handelen.

We zullen deze preek niet in haar geheel volgen, maar nu de allegorische interpretatie van het Semele-Juno-gegeven zonneklaar is, willen we het hier bij laten. Juno als valse profetes is hier een bijzonder goed gevonden explicatie, die ons bij blijft.

De Pentheusmythe en de tyrreense zeerovers[75.]

De mythe wordt verteld vanuit de antithese tussen de ongelovige Pentheus en de gelovige ziener Tiresias. Ook hier verwijt Pentheus Tiresias zijn blindheid, terwijl de ziener zijnerzijds de koning toewenst blind te zijn. Hij waarschuwt Pentheus voor wat hem binnenkort overkomen zal.

Er volgt een brede schildering van de gebeurtenissen als Bacchus in Thebe zijn feestelijke inkomst houdt: overal klinken trompetten, tambourijnen, horens, bucina's, de hele omgeving weergalmt van de muziek en niemand onttrekt zich aan de festiviteiten. In alle kerken branden de kaarsen, de wierook rookt op de altaren en er wordt ter ere van de nieuwe god geofferd. De mensen zijn in huiden gehuld en zij dragen fakkels en hun hoofd is omwonden met kransen van wijnbladloof. Maar het drinken hebben ze nog niet goed geleerd: de wijn stijgt hun nog naar het hoofd. De ene struikelt, de andere wankelt en het grootste gedeelte valt en in de velden gaan ze zich aan waanzinnig geschreeuw en geroep te buiten.

Maar dan treedt Pentheus op, de machtigste van de stad; hij veracht in zijn verblinding Bacchus en diens feesten. Er volgt een lange toespraak van de koning, waarin hij de dwaasheid van het volk bloot legt en hun dronkenschap afkeurt. De jeugd die de wapenen behoort te dragen en de lichamelijke opvoeding dient te beoefenen raadt hij aan de wijnkransen af te leggen, hun trotse afstamming indachtig; zij moeten Bacchus afzweren, dat kind, dat geen wapens kan dragen, dat nooit heeft leren arbeiden, dat nooit iets anders deed dan zich opkammen en zich met kwikjes en strikjes versieren, dat zijn hoofd zalft en zich hult in gouden en purperen gewaden. Door zo iemand, roept Pentheus uit, laat gij U nu in de war brengen en te schande maken? Het ware beter geweest dat Thebe in een gevecht veroverd was, of te vuur en te zwaard ten ondergegaan was. Dat zou tenminste een eervolle dood geweest zijn. Maar, aldus Pentheus verder, wij zijn door een dronken en dwaze jongen overwonnen, zonder dat wij een lans of een schild voerden.

We laten hier ter vergelijking een fragment uit Pentheus' redevoering volgen zoals Ovidius die schreef[76.], het gedeelte nl. waarin Pentheus zich richt tot de jeugd van zijn stad[77.]:

> Vosne, acrior aetas,
> O iuvenes, propiorque meae, quos arma tenere,

Non thyrsos, galeaque tegi, non fronde decebat?
Este, precor, memores, qua sitis stirpe creati,
Illiusque animos, qui multos perdidit unus,
Sumite serpentis! pro fontibus ille lacuque
Interiit, at vos pro fama vincite vestra!
Ille dedit leto fortes: vos pellite molles
Et patrium retinete decus! Si fata vetabant
Stare diu Thebas, utinam tormenta virique
Moenia diruerent, ferrumque ignisque sonarent!
Essemus miseri sine crimine, sorsque querenda,
Non celanda foret, lacrimaeque pudore carerent.
At nunc a puero Thebae capientur inermi,
Quem neque bella iuvant nec tela nec usus equorum,
Sed madidi murra crines mollesque coronae
Purpuraque et pictis intextum vestibus aurum!

Pentheus geeft een bevel tot arrestatie uit en deze oekaze doet spoedig een wonderlijke gevangene ten tonele verschijnen. Koning Pentheus wordt door Cadmus en Athamas gewaarschuwd geen strijd met een god te ondernemen. Als de gevangene verschijnt, wordt hij niet als god herkend, maar als iemand uit zijn gevolg, Acestes genaamd, die zich in kennelijke staat van dronkenschap bevindt. Meesterlijk, en in volledige navolging van Ovidius, speelt de gevangen god zijn spel, door het te laten voorkomen dat hij geen god is, maar een eenvoudig schipper, die het verhaal van zijn leven vertelt aan koning Pentheus en tevens de mythe van de tyrreense zeerovers.

Als Pentheus van dit breedvoerig verhaal zijn bekomst gekregen heeft, laat hij zijn gevangene naar de kerker voeren, maar de ijzeren ketenen vallen vanzelf af en de kerkerdeuren openen zich. Steeds meer maar nooit geheel expliciet blijkt de bevrijde gevangene nu de god zelf geweest te zijn.

Als Pentheus temidden der Bacchusvereerders is gekomen, ziet hij zijn razende moeder, die hem op de bekende wijze doodt. Hij wordt in stukken gescheurd en sindsdien heerst de Bacchusdienst in Thebe.

Het begin van de nu volgende veelzijdige uitleg is zeer eenvoudig: de niet-drinker wordt door Bacchus geminacht. Zijn voorkeur gaat uit naar de bovenmatige drinker, naar de gulzigaards, die hun tijd in luxe doorbrengen, die op zoek zijn naar de geneugten des vlezes, naar zachte bedden, schone draperieën, dure kleren, naar vlees, gevogelte en vissen, naar de wijnen van Gascogne en van elders, naar vruchten en specerijen, naar mensen die geen andere god hebben dan hun dikke buiken en die als hoogste geneugte de zonden des vlezes hebben verkozen.

En dan volgt er een grimmige satire op al degenen die in de tijd van de dichter zo leefden, en dat zijn de meesten. Vroeger placht men Bacchus driemaal 's jaars te vieren, maar het kwaad is ontzaglijk uitgegroeid. En het zijn juist de hoge geestelijken die het meest op goed eten en drinken gesteld zijn. Voor dezulken is Bacchus de god bij uitstek geworden.

Dit is de grote lijn van deze eenvoudige, maar welsprekende wijnallegorische ontboezeming.

En nu tenslotte de zeer uitvoerige verklaring van de Pentheusmythe[78.]. Het is na het bovenstaande niet verwonderlijk dat de Bacchusbestrijder Pentheus een zeer positieve plaats toegewezen krijgt. Pentheus, aldus de dichter, kan betekenen: een man vol religie, een man met een heilige levenswandel, van goede zeden en van een ingetogen levenswijze, die geen lust heeft enig kwaad te doen, die op de wereldse geneugten neerziet, die de smulpapen en de in weelde levenden vermaant.

Nogmaals wordt een aanval gedaan op hen die in oppervlakkige lichtzinnigheid hun leven slijten, maar nu duidelijk in antithetisch verband: de aan weelde en luxe verslaafden bekommeren zich weinig om het leed dat Gods zoon aan het kruis voor hen onderging. Hij stierf om hen los te kopen en vrij te maken, terwijl zij alleen maar eten en drinken, niets goeds doen, alle penitentie, alle vasten en abstinentie hatend. Zij zullen moeten kiezen tussen wereld en paradijs.

Na deze algemene kritiek wendt de dichter zich meer in het bij-

zonder tot de Pentheusmythe: Pentheus wilde de mensen van de bovenstaande levenspraktijk afhelpen, maar zijn tegenstanders hielden hem voor de gek en wezen zijn wijze lessen van de hand, ja sterker: zijn naasten scheurden hem in stukken, lid voor lid en vermoordden hem op infame wijze.

De weg voor een parallel Pentheus-Christus is nu geëffend. Het valt ons dan wel sterk op dat bij dit soort mythenverklaring het zeer goed mogelijk is dat eerst Bacchus God is en dat even later diens grote tegenstander Pentheus Christus lijkt te zijn, maar zulke verspringingen zijn in de allegorische verklaring schering en inslag, zoals we ook bij Berchorius zullen zien.

We zullen de dichter verder niet op de voet volgen, hoewel dat wel de moeite waard zou zijn. We lezen eerst een lofzang op de naar de aarde neerdalende Christus, die ter dood gebracht wordt omdat hij de mensen op hun zonden wees. Maar Christus was niet door de dood te overwinnen. En na deze geloofsbelijdenis worden Pentheus en Christus min of meer gelijkgesteld. Anders gezegd: wie het verhaal van Pentheus leest, leest over Christus.

Hoewel de dichter spoedig op Pentheus terugkomt, is er eerst een gedeelte gewijd aan de mythe van de tyrreense zeerovers[79.]. Over de uitleg het volgende: schippers nemen Bacchus aan boord, wat zeggen wil dat ze grote hoeveelheden wijn inladen. Zij blijken weinig ontwikkelde lieden geweest te zijn; ze wisten immers niets omtrent wijn en evenmin dat Bacchus een god was.

Wie deze nuchter prozaïsche verklaring leest mag de hierboven besproken hooggestemde Pentheus-Christus-allegorie wel even uit zijn herinnering bannen of althans willig meegaan met de dichter in zijn eenvoudige explicatie. Bijzonder belangrijk is ook op te merken dat Bacchus in deze laatste uitleg én een god én de wijn is. Weer een voorbeeld dus van eenvoudige wijnallegorie.

Er volgt een zedeles: het is de mening van de dichter dat wie te veel wijn drinkt door de drank meegesleept wordt.

Het mythische verhaal volgend wijst de dichter op het feit dat de schippers dronken werden en tijgers meenden te zien en dat ze

tenslotte door Bacchus in vissen veranderd werden en dat ze zich toen vol aten met krengen die in de zee dreven.

Alleen Acestes handelt verstandiger, zegt de dichter. Hij ontkomt aan de metamorfose en landt te Chios met zijn wijn, die hij daar voor veel geld verkocht, om vervolgens op dit eiland een taveerne te openen.

Het lijkt uitgesloten dat Bacchus zelf taveernebaas werd, maar zeker is het dat dezelfde Acestes door Pentheus gearresteerd is en wonderbaarlijk bevrijd wordt.

Nogmaals nu gaat de dichter uitleggen[80.] en hij zegt: ik zal u laten weten welke andere betekenissen er in al die Bacchusmythen aanwezig zijn en ik zal u mijn mening geven.

In deze explicaties spelen zowel Acestes als Tiresias een rol.

Tiresias, de blinde ziener, profeteerde aangaande de wijngod, die op aarde moest komen; wie hem niet als god zou erkennen zou groot onheil geschieden. En dan: onder deze Tiresias kan men de profeten verstaan die de komst van Christus voorspelden.

We willen er nóg een keer op wijzen: Bacchus prefigureert de komende Christus.

Christus zal dus mens worden, lezen we verder, om de hele wereld te bevrijden en los te kopen en te redden, om nieuwe godsdienstige gebruiken in te stellen, nieuwe wetten te geven, nieuwe offerplechtigheden te inaugureren. En wie niet in Hem gelooft zal zich een duurzame dood verwerven.

Nu komt de naam Liber[81.] ter sprake: de edele bevrijder, het ware heil en de redding voor gevangenen, die zijn vrienden dronken maakt met wijn van vreugde en blijdschap. Liber onttrekt zijn vrienden aan alle droefheid en angst en zijn vijanden dompelt hij in de muil van de zee, dat is de hel, terwijl hij van de arme visser een vorst maakt en opperstuurman van zijn schip, de heilige kerk. Hier is dus weer sprake van Acestes, aan wie, zegt de dichter, de taveerne van het paradijs toevertrouwd was, d.w.z. de hemelse taveerne.

In het paradijs komen de heiligen van eerder en later om te drin-

ken van de hemelse drank; deze heiligen stelden er hun eer in om God te dienen, in Hem te geloven, Hem te aanbidden en Hem te offeren. Ze lieten alle geneugten en tijdelijke rijkdommen voor wat ze waren en ondergingen veel leed terwille van hun God, wiens dienaar ze waren. Ze kleedden zich in dassenvellen, geitenhuiden of kamelenvellen, of in oud leer of in haren hemden in plaats van in draperieën, ze wilden kransen dragen van heil en lijdzaamheid, ze hadden groene pelgrimsstaven van boetedoening.

Onder de handen van de dichter wijzigt zich de Bacchantenstoet in een pelgrimsstoet, op weg naar het paradijs, met Christus-Bacchus als leider.

We hoeven aan deze heldere en indrukwekkende interpretatie weinig toe te voegen. Acestes-Liber is zonder meer een voorafschaduwing van Christus. Liber-Christus bevrijdt de zijnen van gevangenschap. De wijnhandelaar Acestes is schenker van hemelse wijn, geschonken voor de geredde vromen. De Bacchusdienaar is de vrome die zich afkeert van deze wereld en haar zonden. Er is ook nog de parallel van de bevrijde Acestes en de onder gelijke omstandigheden bevrijde Petrus, de eerste paus, en voordien zoal geen schipper dan toch visser.

Eindnoten:

67. III, 701 e.v. ed. C. de Boer (Kon. Akad. v. Wet. A'dam, N.R. deel XV, A'dam 1915).
68. Zie bijv. Jean Seznec: The survival of the pagan gods, Bollingen Foundation, New York, 1953, p. 92 e.v. met lit. opgave.
69. Zie p. 56.
70. vs. 823 e.v.
71. vs. 826 e.v.
72. vs. 856 e.v.
73. Zie p. 40.
74. vs. 905 e.v.
75. vs. 1982 e.v.
76. Ov. Met. III, 531.
77. Ov. Met. III, 540.
78. vs. 2586 e.v.
79. vs. 2688 e.v.
80. vs. 2741 e.v.
81. vs. 2819 e.v.

5. Petrus Berchorius en zijn Reductorium Morale

Petrus Berchorius[82.], benedictijner monnik en later o.a. prior van het klooster Saint Eloi te Parijs, werd in de landstreek Poitou waarschijnlijk omstreeks 1290 geboren en stierf in 1362 te Parijs. Lange tijd woonde hij in Avignon. Behalve het hierboven genoemde werk bezitten we nog het *Repertorium Morale*, een alphabetische lijst van latijnse woorden en namen van bijbelse aard, voorzien van vele etymologieën. Verder is er een franse vertaling van Livius van hem over, onder de titel: *Historiarum*

romanarum decades III. Verloren gingen twee werken: een *mappa mundi*, een kaart van de wereld met beschrijvingen, en een *Breviarium Morale*.

Het werk in onze titel genoemd bevat zestien boeken: de eerste dertien zijn een encyclopedische behandeling van allerhande verschijningsvormen in deze wereld (kleuren, smaken, dieren, planten enz.) met moralistische verklaringen. De laatste drie boeken handelen achtereenvolgens over *Mirabilia naturae*, Ovidius' *Metamorfosen*, en tenslotte over de Bijbel met verklaringen van het Oude en Nieuwe Testament. Het zestiende boek werd voor de eerste maal in 1474 als vroegste geschrift van Berchorius gedrukt.

Ons gaat het om het vijftiende boek van het *Reductorium Morale*, zestien capita bevattend. Het eerste caput geeft een inleiding en is getiteld: *De formis figurisque deorum*; de daarop volgende vijftien behandelen de vijftien boeken van Ovidius' *Metamorfosen*.

Wij verzamelden onze gegevens uit het eerste[83.] en derde caput[84.]. Uit het eerste caput behandelen wij de proloog en het hoofdstuk over Bacchus (p. 41 e.v.); uit het derde hoofdstuk kozen wij Bacchus' geboorte, het Pentheusverhaal en dat van de tyrreense zeerovers (fol. XXXIII en XXXIV, fabula VII, fol. XXXVI, fabula XIII; fol. XXXVI, fabula XIV). De door ons gebruikte editie is die van Avignon, die gevolgd wordt door een uitvoeriger uitgave te Parijs, gemaakt nadat Berchorius kennis genomen had van de *Ovide moralisé* en van Fulgentius Metaforalis.

Berchorius' proloog, voorafgaande aan zijn bewerking van de vijftien boeken van de Metamorfosen, bevat een aantal verrassende mededelingen, die weliswaar methodisch niet nieuw zijn, maar in ons verband een grandioze innovatie betekenen: kerkvaders en renaissancegeleerden beschikten ook over deze inzichten, maar in onze middeleeuwse bronnen zijn we ze tot nu toe niet tegengekomen.

Nieuw is al om te beginnen de inzet van de proloog: een bijbeltekst[85.]:.... en zullen hun gehoor van de waarheid afwenden, en zullen zich keren tot de fabels.'

Men zal toegeven dat dit een verrassend begin is voor iemand die juist ‘fabels’ vertelt en uitlegt. Maar het vervolg licht de inzet af-

doende toe: het is vaak nodig van fabels, raadsels en gedichten gebruik te maken om daar een of andere morele betekenis uit te puren, zodat een onwaar verhaal zich aan de waarheid dienstbaar maakt.

Met deze omschrijving van betekenis van fabels, zoals bijvoorbeeld Ovidius die geeft, zijn we in het hart en middelpunt van opvattingen over de mythologie, zoals die reeds lang vóór Berchorius bestonden en de gehele renaissance door zijn blijven bestaan[86.]: onder een onwaar, dat wil zeggen niet werkelijk gebeurd verhaal, onder de schors van de schone verbeelding is morele waarheid te vinden.

Dit inzicht maakt Berchorius aannemelijk op grond van het voorkomen van dergelijke verhalen in de Bijbel. Hij verwijst naar de fabel dat de bomen een koning wilden kiezen[87.], het verhaal dat de distel wilde dat zijn zoon trouwde[88.], en naar een moeilijke tekst[89.], waarin verteld wordt van een adelaar, die een tak van een ceder nam.

Voor Berchorius, zoals voor iedere lezer, is het duidelijk dat deze verhaaltrant een diepere bedoeling heeft: door verzinseis komt de waarheid tot uiting.

De fraaie en zo zinvol blijkende conclusie van Berchorius, getrokken uit het feit dat zowel in de Bijbel als bij klassieke dichters, Ovidius bijvoorbeeld, verhulde waarheid te vinden is, komt uiteindelijk hier op neer: er is een aanwijsbare overeenkomst tussen heidense dichters en de schrijvers van de Bijbel. Deze gedachte opent een wereld van mogelijke vergelijkingen tussen deze twee zo verschillende literaire bronnen, die op een essentieel punt nu vergelijkbaar zijn, namelijk in het gebruik van ‘fabels’.

Terwijl in het begin van Berchorius' gedachtengang slechts sprake is van morele, verborgen waarheid, voegt de auteur er nu nog twee betekenissen aan toe: natuurkundige en historische waarheid, duidelijk minder van betekenis en derhalve wellicht ook niet in de titel van dit gedeelte genoemd. In dit verband noemt hij als bron Rabanus Maurus (± 786-856)[90.], die dit alles bijzonder fraai heeft geformuleerd: het is de taak van de dichter het gebeur-

de in andere vormen te gieten met een zekere mate van decorum en met behulp van zijdelingse allegorische voorstellingen.

Deze plaats lijkt van genoeg belang om ook Lactantius te citeren, die vermoedelijk de bron van Rabanus is geweest[91.]. Deze schrijft: Cum officium poetae sit in eo, ut ea, quae gesta sunt vere, in alias species obliquis figurationibus cum decore aliquo conversa traducat. We stellen deze vertaling voor: Aangezien de taak van de dichter daarin bestaat dat hij wat in werkelijkheid geschied is tot een ander (literair) genre overbrengt, nadat die gebeurde feiten veranderd zijn met behulp van zijdelingse allegorische voorstellingen met zeker decorum, met zekere versiering.

Uitgangspunt is dus een werkelijk gebeuren, dat door de dichter op zijn wijze bewerkt moet worden, d.w.z. dat hij het gebeurde in fabelvorm weergeeft, waardoor de werkelijkheid niet zonder meer herkend kan worden, maar de nauwkeurige lezer is in staat uit de fabel de werkelijkheid tevoorschijn te halen.

Rabanus, nog steeds door Berchorius geciteerd, noemt dan nog ter verduidelijking de latijnse dichter Lucanus, die naar zijn mening geen echte dichter was, omdat hij de indruk wekt meer een historicus te zijn. Wij voegen hieraan toe: een historicus mist in deze opvatting juist die eigenschappen, welke essentieel voor de dichter zijn. Het bewaarde werk van Lucanus handelt over de romeinse burgeroorlogen, dus over een historisch onderwerp en de bewerking van deze gegevens is in de eerste plaats die van een historicus.

Ook de natuurkundige uitleg wordt met illustratiemateriaal duidelijk gemaakt: Vulcanus is de zoon van Juno, die uit de godenhemel op aarde neergeworpen wordt. Sindsdien was hij mank. De verklaring: Juno-Hera is de aër, de lagere lucht, die het vuur (Vulcanus) voortbrengt, dat door uitstoting uit de wolken vanuit de hoogte neergeworpen wordt.

Deze op het eerste oog wat duistere explicatie is niets anders dan het mythologische verhaal over het ontstaan van de bliksem, die in de lagere lucht tot stand komt.

Nu nog het gegeven punt van overeenkomst: Vulcanus is mank omdat de vlam bochtig voortwoekert.

Er volgt een historische mythenverklaring: het verhaal van Perseus en Atlas. Perseus doodt Gorgo en verandert met behulp van diens hoofd Atlas, een Gigant, in de berg die later Atlas heet. Perseus was een dapper soldaat die op de zuidelijke eilanden van koning Phorcus deze doodde en diens dochter Gorgona overwon en haar hoofd, d.w.z. haar rijkdom, regering en vermogen meenam. Hij verzamelde een leger zodat hij koning Atlas overwon en hem de bergen in deed vluchten. En omdat hij sindsdien spoorloos verdween, hebben beuzelende dichters meegedeeld dat hij een berg was geworden.

We willen dat ingewikkelde verhaal hier niet verder in zijn opbouw volgen, het belangrijkste is dat deze mythe én geografisch én historisch een plaats krijgt, naar euhemeristische trant.

Nu volgt er nogmaals een complexe algemene opmerking, die weer heel belangrijk is. De Bijbel gebruikt dus, aldus het betoog, fabels om natuurkundige en historische waarden aan te geven; op dezelfde wijze wil Berchorius ook de fabels der heidense dichters nader verklaren. Aldus immers is hij in staat menselijke verzinselen te gebruiken als bevestiging van het christelijk geloof. De mens immers is in staat uit dorens druiven te verzamelen, hij kan honing uit een rots zuigen en uit de hardste rots olie te voorschijn halen.[92.] En als voorbeeld van zijn bedoelingen vertelt de auteur dat de Israelieten uit Egypte wegtrekkend voorwerpen meenamen, die ze voor hun tabernakeldienst gebruikten: heidense voorwerpen konden zo hun medewerking verlenen aan de cultus van de ware godsdienst.

Tenslotte volgt een citaat uit Ovidius dat men ook van zijn vijand leren kan[93.].

Over de letterlijke betekenis van de mythen wil Berchorius niet spreken; hij hoeft dat, gezien zijn bedoelingen, ook niet, maar hij geeft eerlijk toe dat het hem bijna onmogelijk is in die verhalen een letterlijke zin te vinden.

Het hier door Berchorius gegeven stramien zal, zoals we al opmerkten, eeuwen lang zijn waarde blijven houden, terwijl in de oud-christelijke literatuur dezelfde inzichten ook reeds gegolden

hebben. We staan hier midden in een schier onverwoestbare traditie van christelijke en heidense origine.

Berchorius weet, dat hij niet de eerste moraliserende mytheninterpreet is: hij zinspeelt op de *Ovide Moralisé*, een moraliserende Ovidiusbewerking 'in gallische rijmen', maar dit boek kreeg hij eerst in handen toen zijn werk al voltooid was; in de tweede editie heeft hij er gebruik van gemaakt, met bronvermelding. De auteur noemt nog een bron: hij raadpleegde de geschilderde en geschreven uitbeelding der goden van magister Pentraco (Petrarca), zonder de naam van dit werk, *Africa*, te noemen. Naast deze bronnen noemt hij nog Fulgentius, Alexander (Albericus?) en Rabanus. En het plan van de schrijver luidt aldus: met en uit al deze bronnen heeft hij zich een beeld gevormd van de goden en dit voorzien van een allegorisch-moralistische commentaar, waaraan hij nog toevoegt dat hij, ter ere van de ware god, het kaf van het koren gescheiden heeft.

Zo een laatste mededeling is niet zo gemakkelijk te interpreteren, maar we denken dat Berchorius het uitvoerigst geschreven heeft over die mythen die zijn interpretatie toelieten en die aldus inderdaad 'ter ere van de ware God' geacht kunnen worden: onder de schors der heidense verhalen is de wijsheid Gods te vinden.

Bacchusbeeld

We gaan eerst het beeld van de god Bacchus bij Berchorius na[94.]. Uitgangspunt zijn de door de auteur reeds eerder genoemde voorgangers Rabanus en Fulgentius. Hij begint met de algemene aanduiding: antiqui crediderunt Bacchum esse unum deum in natura, een god in de natuur, waarmee de ouden de voortreffelijkheid van de wijn hebben willen aanduiden.

Dan volgt de wijze waarop de god afgeschilderd werd: eidem 'certam ymaginem' depinxerunt, een omschrijving die getuigt van een zeker traditionalisme, van een min of meer vaststaande beeldvorming van de god. En zo is het ook, als we die vaste uitbeeldingen even met Berchorius nagaan: een knaap met een vrouwelijk

gezicht, met ontblote borst, met gehoornd hoofd, met wijnranken gekroond, rijdend op tijgers, dit laatste met Fulgentius als bron genoemd. Tenslotte een mededeling van algemener aard: de wijngod werd Dionysius genoemd naar een berg in India, waar hij opgevoed werd.

Aan deze uiterlijke trekken voegt Berchorius zijn eerste reeks verklaringen toe, duidelijk in malam partem, want de auteur vermeldt dat deze kenmerken aangevoerd kunnen worden tegen de feilen van de dronkenschap, of ook tegen iedere wijnzuchtige man. En bij die laatste opmerking sluit onmiddellijk aan, wat de auteur opmerkt: een wijnzuchtige kan een kind genoemd worden wegens zijn redeloos onverstand. Deze kant van de wijn kan gemakkelijk met een Bijbelwoord[95.] ondersteund worden: Zij dansen en waggelen als een dronken man, en al hun wijsheid wordt verslonden.

We geven in het kort een overzicht van de andere interpretaties van het Bacchusbeeld. Bacchus heeft een vrouwelijk gelaat omdat begeerte naar vrouwen door de wijn bij dronken mannen gewekt wordt. Een bewijsplaats hiervoor is bij Hieronymus te vinden[96.]: Een buik vol wijn stort zich gemakkelijk in wellust uit.

Andere explicatie: de wijn vervrouwelijkt het gemoed of maakt drinkers tot vrouwen. Ook hier een woord uit de Bijbel, in afgekapte staat[97.]: Wijn en vrouwen doen de verstandige afvallen, zo lezen we in iets vollediger vorm.

Bacchus is gehoornd omdat de dronken man gemakkelijk in hoger sferen vertoeft. (elatus - elationem et confidentiam M.V. III, 12, 23).

Bacchus op tijgers: de wijn luidt het stadium van woedende razernij in en de dronken man wordt gemakkelijk razend. Weer een Bijbelcitaat[98.].... quod luxuriosa res est vinum et tumultuosa ebrietas.

Bacchus is gedeeltelijk naakt: dronken mensen geven hun eigen geheimen bloot, evenals die van anderen. De Bijbel[99.]: Waar dronkenschap is, is geen geheim. Of een andere uitleg: dronkenschap maakt arm en berooft van rijkdom. Weer de Bijbel[100.]: een dronken werkman zal niet rijk worden.

De krans van wijnbladeren: dronken mensen achten de wijnzucht een hoge roem en ze gaan er als het ware prat op, als hadden ze een eigen krans. De Bijbel[101.]: Voor wie wee? - Voor hen die bij de wijn toeven.

Nu komen er explicaties in bonam partem: de wijn is een genade Gods of de warmte van de Heilige Geest.

Het komt ons voor dat speciaal de laatste aanduiding van de zo belangrijke wijn van hoog gehalte is: het komt niet vaak voor dat de wijn het symbool is van de derde persoon van de Drieëenheid. Maar wij hoeven slechts aan het misoffer te denken om deze gedachte geheel legaal in het christelijk geloof te laten functioneren. Interessant is het dat Berchorius verder dezelfde afbeeldingsvormen nu zeer positief beoordeelt. Bacchus als knaap wegens zijn zuiverheid, Bacchus vrouwelijk wegens zijn vroomheid, naakt wegens de waarheid, gehoornd wegens zijn autoriteit, en op tijgers gezeten als op demonen en tyrannen, hen vertrappend. Hij is gekroond met de wijnrank, dat wil zeggen met het kruis van Christus, over diens lijden mediterend. Zijn naam Dionysus hangt dan samen met dividicatus, een ons onbekend woord[102.], of met vehementer fugiens, mundum et vicia devitando et aliorum mala iudicia in paciencia sustinendo, heftig vluchtend (wereldse verzaking), door de wereld en haar fouten te mijden en in geduld (lijdzaamheid) kwade oordelen (boze vonnissen) van anderen te ondergaan.

Men zou geneigd zijn achter de laatste zin te lezen: gelijk Christus. Zeker is het dat door dit Dionysusbeeld christelijke waarden en eisen geformuleerd en geleerd worden. Berchorius besluit met een duistere zin, die we aldus zouden willen vertalen: Of betrek dit alles op de gelukzalige Dionysius of op welke rechtvaardige man ook maar.

Wat betekent dit? Wellicht: Alles wat Bacchus (Christus?) gedaan heeft is ook voor de rechtvaardige mens bereikbaar, indien deze de imitatio Christi (Bacchi) nastreeft.

Eerlijkheidshalve moeten we hieraan toevoegen dat ook vele andere mythologische figuren met Christus worden gelijkgesteld, wat uit Berchorius' opvattingen voortvloeit. Zo b.v. Hercules, Orpheus, Actaeon e.d.

Bacchusmythen en hun verklaring

Semele en Bacchus[103.]

Berchorius geeft, uiteraard, het verhaal in nauwe aansluiting op Ovidius, met de nadruk op Semele, het kind verwachtend van de oppergod, en de machinaties van Juno, die in een oude vrouw veranderd, Semele tot hybris verleidt. Fraai is het verhaal van Berchorius aangaande het tweede komen van Jupiter: hij slaakt een zucht, maar daar hij Semele's wens met een eed bij de Styx heeft toegestaan, wil hij zijn woord getrouw blijven, stijgt eerst omhoog, keert dan met vuur en donder terug, met het bekende gevolg: het menselijk lichaam kan het etherisch tumult niet verdragen. En zo, besluit Berchorius, heeft Semele, in gevolge van de misleiding van Juno, zelf gevraagd wat schadelijk voor haar zou zijn[104.].

Wie de mythe zoals Berchorius deze navertelt als geinteresseerd lezer nog eens doorleest, komt wel even onder de indruk van de korte, maar indringende wijze waarop de auteur Semele tekent, die door misleiding tot hybris vervalt: zij wil met Jupiter het liefdesspel bedrijven als ware zij Juno zelf, en Juno, de veelbedrogene, lokt Semele naar een onherroepelijke dood: Juno doet dit uit maar al te begrijpelijke wraakgevoelens, in eerste instantie tegenover haar echtgenoot.

Nu de uitleg[105.]. Het begint met een natuurkundige en geenszins nieuwe: Jupiter stelt de aether voor, de warme bovenlucht, Juno is de (koude) benedenlucht. Bij vereniging van die twee ontstaan donder en bliksem, waarvoor Semele onvoldoende op haar hoede was.

Onmiddellijk daarop een moralistische explicatie: het verhaal is gericht tegen de proditores, de verraders, of wellicht ook verleiders. Het komt ons voor dat hoe gezocht deze verklaring overigens ook mag lijken, ze toch meer op het verhaal betrokken is dan de eerste, natuurkundige uitleg, die wel heel erg los in het verband staat en nauwelijks functioneel lijkt te zijn. De hele kwestie wordt

dan tot onweer en bliksem teruggebracht, die elk mens kunnen treffen en de bijzondere plaats van Semele komt niet ter sprake. In de tweede verklaring is Semele inderdaad ‘verraden’ door Juno, en Berchorius' uitleg verwijst naar de Bijbel[106.]: Geloof niet elke geest, maar beproef de geesten of ze uit God zijn (want vele valse profeten zijn uitgegaan in de wereld).

Deze tekst is wel bijzonder toepasselijk in ons verband: Semele's tekortkoming is, dat ze aan de woorden van Juno geloof gehecht heeft zonder eerst te onderzoeken of hier geen kwade geesten aan het werk waren. Men diene de zo gegeven interpretatie niet in detail met het Ovidiusverhaal te vergelijken, maar het is geenszins ondoenlijk grosso modo Berchorius in zijn overleggingen te volgen.

Er volgt nu nog een tweede uitlegging en het bijzondere en amusante van de allegorische mytheverklaring blijft dat zij niet vastgehecht is aan één enkele explicatie. Eerst een tekst uit de Bijbel[107.]: Dwaas zijn zij die datgene begeren wat schadelijk voor hen is. De overigens heldere bedoeling is aldus geadstrueerd: onnozelen juichen te vroeg en er zijn mensen die meer willen hebben dan ze eigenlijk verdienen, met hun status niet tevreden zijn en daarom willen ze met Jupiter, d.w.z. met grote heren op intieme voet verkeren.

Berchorius' methode is hier wel heel duidelijk na te voelen: hij kiest een mythologisch gegeven, dat naar zijn bedoeling altijd wel bij een Bijbeltekst aansluiting kan vinden en geeft dan één of meer moralistische explicaties, die aldus een dubbele voedingsbodem hebben: een bijbelse en een mythologische.

Nu brengt de auteur Bacchus zelf, de dronkenmakende, ter sprake[108.], in verband met Jupiter's dij en de tweemalige geboorte van de uit het vuur gerukte, met vervolgens nog gegevens over de opvoedende nimfen, het verborgen zijn in een grot en het met klimop bedekt zijn[109.].

Ten eerste komt dus de dronkenmakende Bacchus ten tonele. De door Berchorius gegeven explicatie is vrij ingewikkeld: het gaat hier om het ware geloof dat de slaven van Christus dronken maakt met de gloed der devotie.

We kunnen hier het volgende uit distilleren. De dronkenmakende Bacchus heeft als allegorische voorstelling alles te maken met het ware geloof, en het lijkt ons wel voor de hand liggend dat de wijn hier het bindend element is tussen mythe en christelijk geloof, dat dronken maakt in devotie. De onvoorwaardelijke dienaren van Christus, zijn slaven, zijn tevens zijn devoten. Denkt Berchorius hier, zonder de naam te noemen, aan vader Liber, die ook slaven bevrijdt?

Het vervolg van de explicatie gaat op hetzelfde thema voort: Jupiter is God de Heer, die Semele, de synagoge, met Bacchus, het ware geloof, vervult.

Als we het met andere woorden trachten te verduidelijken: het joodse geloof, door Semele voorgesteld, wordt door God vervuld met het nieuwe, christelijke geloof, ja sterker: Bacchus lijkt Christus zelf wel te zijn in allegorische voorstelling. En deze Christus wordt aan het jodendom door God gegeven. De gehele exegese draait dan om de openbaring van Christus, de zoon van God, aan het joodse volk. En deze gedachte versterkt Berchorius door een Bijbelplaats[110.], waar God tegen de kinderen Israëls spreekt die Hij uit Egypteland gevoerd heeft: Uit alle geslachten des aardbodems heb Ik ulieden alleen gekend.

Dat wil in Berchorius' verband zeggen dat God zich zeer in het bijzonder aan het joodse volk wil openbaren[111.] en gezien het omringende betoog van de auteur is deze plaats voor het doel ook zeer geschikt: Israël zal Gods openbaring ontvangen en dat is hier niet Christus, maar.... Bacchus.

Nogmaals samenvattend: Semele is de synagoge, het middelpunt van de joodse godsdienstige cultus, die van God het ware geloof (Bacchus) krijgt.

Maar nu verder: het ware geloof dat God aan het joodse volk wilde geven, komt niet dáár terecht, waarvoor het bestemd was. Semele, zegt Berchorius, bleek niet de juiste te zijn om Gods belofte te ontvangen. De beeldspraak van de auteur is moeilijk, evenals de plaats uit de Bijbel waar hij op voortbouwt[112.], waar we over de joden lezen die God verbitterden en die ‘als een bedriegelijke

boog' zijn. Deze benaming krijgt bij Berchorius ook Semele: de synagoge.

Semele wordt door God gebliksemd, omdat ze ongelovig was; het joodse volk aanvaardt Christus niet, is de betekenis.

In deze gedachtengang voortgaande wordt nu Bacchus, het ware geloof, niet uit Semele geboren en de jonge god wordt aan de nimfen toevertrouwd. En de nimfen stellen allegorisch de heidenen voor. Als de joden Christus niet aanvaarden, zijn het de heidenen, die het ware geloof toebedeeld krijgen en die de messias aanvaarden. Berchorius zegt: Het staat immers vast dat God de Vader het katholieke geloof van het volk der joden heeft afgenomen en het aan de heidenen heeft toevertrouwd, die het ware geloof wel hebben aanvaard en het met altijd groen klimop, d.w.z. met filosofie en wijsheid der heidenen bekleed en versierd hebben. We dachten dat deze gegevens aldus geïnterpreteerd dienen te worden. Uitgangspunt blijft Bacchus, het beeld van het ware geloof, dat door de joden niet aanvaard is en door God dan aan de heidenen geschonken wordt. Deze gedachte begeleidt Berchorius met een Bijbeltekst[113]: Het rijk Gods zal U ontnomen worden en het zal aan de heidenen, die er hun profijt mee zullen doen, gegeven worden.

Het ware geloof dus voor de heidenen, die, zoals uit Berchorius bleek, het van ganser harte aanvaard hebben.

De kern van deze gedachtengang is van een eminent belang voor de relatie van christendom en heidendom, in de tijd van Berchorius en voor vele komende eeuwen: de heidenen kennen het ware geloof, dat ze bekleed en versierd hebben met het klimop van hun filosofie en hun wijsheid. Het ware geloof wordt doorweven en omrankt met heidense voorstellingen. De echte waarheid van het geloof leeft bij de heidenen voort, verbloemd, versierd, bedekt vaak met hun eigen heidense voorstellingen, maar het hart, het wezenlijke van hun verbloemde en versierde verhalen, hun mythologie, is juist en naar de waarheid. Hiermee is het fundament voor de allegorische verklaring van deze mythologie wetenschappelijk onder woorden gebracht: achter en onder de versierselen

en de verbloemingen ligt geheel of gedeeltelijk de waarheid van het ware geloof verborgen. Wij, moderne mensen, kunnen daar zo onze bezwaren tegen inbrengen, maar dat zou vergeefse moeite zijn, bovendien, en wat erger is, getuigen van moderne betweterij.

Er is nog meer in het hier voorgedragen en uitgelegde verhaal wat Berchorius interesseert: Bacchus wordt gezegd ignigena et bis genitus, uit het vuur en tweemaal geboren, te zijn. Immers Bacchus wordt uit zijn verbrandende moeder en later uit zijn vaders dij geboren. Weer een Bijbeltekst[114.]: God is een verterend vuur. De auteur bedoelt natuurlijk dat zowel God als Bacchus een vuur is. Hier is weer een moeilijkheid: Bacchus en God worden hier met elkaar in verband gebracht, terwijl de schrijver eigenlijk meedeelde dat Bacchus het ware geloof is, dus Christus, zoals uit het voorgaande gebleken is. God en Christus worden niet onderscheiden, zoals in de Middeleeuwen zo vaak het geval is en wel op goede gronden, voortkomend uit de triniteitsgedachte: Christus en God zijn naar wezen één, en het ware geloof in Christus is niet te scheiden van het ware geloof in God, ook voor de geboorte van Christus, die als de Vader van eeuwigheid tot eeuwigheid was. In ieder geval zijn door de vuursymboliek God en Bacchus zeer dicht bij elkaar gebracht. Maar onmiddellijk daarop, bij de kwestie van ‘bis genitus’ gaat het over Christus en Bacchus: Christus is ook tweemaal geboren, wat zijn godheid betreft van de kant van de Vader, wat zijn menszijn betreft is hij door Maria voortgebracht. En daarmee zijn het geboorteverhaal van Bacchus en dat van Christus wel zeer dicht bij elkaar gebracht, dankzij de goddelijke wil die bewerkte dat de heidenen, bijvoorbeeld in Bacchus, het ware geloof deelachtig geworden zijn.

Nu nog de door klimop bedekte en verborgen kleine Bacchus. Bedekt met klimop wil zeggen: in het menselijk lichaam is Christus verschenen. En zo wordt hij overgegeven aan de nimfen, dat is aan de gelovigen, de ‘animae sanctae’, die in het misoffer hem ontvangen, aldus met de melk van devotie gevoed. En, gaat Berchorius verder, aldus kan God de Vader of Maria tot de ziel zeg-

gen: Neem het jongetje en voed hem op en ik zal u uw loon geven[115.].

Het klimop van Bacchus is het lichaam van Christus, door God aan de heidenen gegeven, hier de ‘animae sanctae’ genoemd. Bacchus-Christus wordt door middel van het sacrament overgedragen, overgebracht, en de wijn neemt daarbij een belangrijke plaats in. Niet onbelangrijk is dat deze opvatting gestut wordt door een Bijbelplaats, die eigenlijk handelt over Mozes, in Egypte, in zijn vroegste jeugd. Later zullen we omstandig zien dat Bacchus en Mozes zeer vaak geidentificeerd zijn, o.a. door Vossius. Berchorius laat deze woorden, naar vrije keuze, zeggen of door God of door Maria, en in de keuze voor het laatste geval worden Christus en Bacchus weer dezelfden, wat ook het uitgangspunt van de auteur was. Dit allegorisch spel, zo geliefd in de christelijke mythenexplicatie, blijft voor ons een wonderlijke aangelegenheid, ook al kunnen we het volgen en misschien ook wel waarderen als een boeiende wijze van geschiedbeschouwing, die uit een gedachtenleven van heldere eenvoud voortspruit.

Het Pentheusverhaal[116.]

Ook hier is Ovidius vrij nauwkeurig gevolgd. Koning Pentheus verwijt de ziener Tiresias dat hij blind is. Maar Tiresias antwoordt: Hoe gelukkig zoudt gij zijn, als gij het ook waart. Ge zult nu de feesten van Bacchus zien en ze verachten en zelf veracht omkomen.

Dan komt Bacchus en Pentheus gedoogt de bacchische feesten niet. Hij gaat naar de door de aanhangers van de god uitverkoren berg Cythaeron om de ceremoniën te verhinderen, terwijl ook zijn moeder en haar zusters daar aanwezig waren. Deze vrouwen verkeerden zo in razernij dat zij Pentheus voor een wild zwijn aanzagen en hem met stenen, thyrsusstaven en stokken doodden, overeenkomstig de voorspelling van de ziener, die tot de koning gezegd had: Gij zult verscheurd over duizend plaatsen verstrooid worden en gij zult met uw bloed de bossen en uw eigen moeder en haar zusters bezoedelen.

Het ovidiaanse verhaal is door Berchorius eenvoudig en zeer attractief naverteld: de opening en afsluiting worden gevormd door de woorden van Tiresias, die zijn voorzeggingen in twee gedeelten ten beste geeft.

De verduidelijking hiervan is weer veelzijdig.

Het begint met een wijnexplicatie: het is dwaas vereerders van de wijn, als de Bacchanten, te weerleggen, te willen berispen of te willen bestraffen, zelfs wanneer iemand, met grote waardigheid bekleed, zoals de koning Pentheus, dit doet. Sterker, als hij hen weerleggen wil, zullen ze hem als een wild zwijn of als een vijand beschouwen. Er volgt een verwijzing naar de Bijbel[117.]: bij een maaltijd moet ge uw buurman niet kapittelen en ge moet niet in zijn plezier op hem neerzien. Gij zult tegen hem geen woorden van verwijt zeggen.

Deze eerste, natuurlijk ook moralistische verduidelijking, valt wel iets tegen als we ons de vorige, hierbovenstaande uitleggingen herinneren; het machtige verhaal van koning Pentheus wordt alleen gebruikt om mee te delen dat men drinkenden niet onvriendelijk moet bejegenen.

De tweede verklaring gaat iets verder en heeft meer diepte. Koning Pentheus verwijt Tiresias diens blindheid, en de gevolgtrekking in het algemeen van Berchorius luidt: Men mag iemand zijn blindheid of een ander ongeluk niet verwijten, want volgens de filosoof van de Ethica[118.] verdient een blinde meer medelijden dan verwijt. Belangrijker is het volgende: het gezicht is de voornaamste aanleiding van schuld of zonde. En op deze zonde-doorzien, een befaamd christelijk en bijbels gegeven, gaat Berchorius nog even door met weer een Bijbeltekst[119.]: Indien gij blind waart geweest had gij geen zonde.

Aldus is weer een brug tussen evangelie en mythologie geslagen en dat wel op een zeer fraaie wijze. Het geciteerde vers is het laatste uit het hoofdstuk over de blindgeborene en wie de moeite neemt het gehele kapittel te lezen, bemerkt dat de keuze van onze auteur een zeer goede geweest is.

De tyrreense zeerovers[120.]

Van veel meer gewicht en betekenis is de uitleg van de bij Berchorius als laatste gebruikte ovidiaanse Bacchusmythe, naar onze mening op hoog niveau geinterpreteerd.

Toen de zeer schone en jonge Bacchus naar het eiland Naxos wilde gaan, dat aan de rechterzijde van een zekere stroom lag, vertrouwde hij zich toe aan de hoede van een aantal schippers, die beloofden hem naar het eiland te brengen. Toen de jonge god aan boord was, werden de zeelieden door de schoonheid van de knaap aangelokt en ze wilden hem als buit behouden. Ze voeren derhalve niet ter rechter zijde, maar ter linker. Toen Bacchus dat bemerkte zei hij: O schippers, niet deze kust hebt ge mij in het vooruitzicht gesteld. Dit is niet het land dat ik gevraagd heb. Waarom heb ik straf verdiend?

Maar daar ze zelfs nu niet wilden ophouden, heeft Bacchus, met zijn volle macht ingrijpend, het schip doen stilhouden en alle riemen en de tuigage in wilde dieren, slangen, panters en tijgers veranderd, waardoor de schippers in zee zijn gesprongen, hun menselijke gedaante hebben verloren en in dolfijnen veranderd zijn. In plaats van armen kregen ze vinnen en in plaats van benen gesplitste staarten. En zo hebben ze door hun eigen verraad en vermetelheid een dergelijke beloning gekregen.

Berchorius zet zijn ‘exegese’ onmiddellijk hoog in: dit verhaal handelt over het schip van de kerk met Christus, voorgesteld door de jonge, schone Bacchus aan boord, terwijl bovendien de koopwaar der deugden ingeladen is. Het schip moest naar rechts varen, dat is naar het paradijs toe. De auteur verwijst zonder nadere mededeling naar Proverbia 31, zonder er iets naders over te zeggen. Wellicht doelt hij op vs. 4 e.v., maar zeker is dat niet. Toch citeren we de volgende woorden: Geef sterke drank degene, die verloren gaat, en wijn degenen die bitter bedroefd van ziel zijn; dat hij drinke, en zijn armoe vergete, en aan zijn moeite niet meer gedenke.

Deze passage is wellicht min of meer in overeenstemming met wat Berchorius verder leert: In het schip zijn de schippers aanwezig, die het bedienen moeten, gewone mensen, boeren en koop-

lui, kortom de gewone leden van de kerk. Het schip beschikt ook over tuigage, en dat zijn de *principes*, de *superiores*, die het *corpus* van de kerk moeten ondersteunen; de *superiores* moeten het verdedigen tegen ketters en andere vijanden.

Dan zet de auteur zijn kritiek op de kerk van zijn tijd in: de tuigage van ons (kerk)schip verandert in wilde dieren, want de superiores en prelaten zijn wilde dieren, leeuwen en tijgers, geworden. Er volgt een Bijbelcitaat[121.]: Gij zijt voor mij in een wreedaard veranderd en door de hardheid van uw hand zijt gij mijn tegenstander.

Deze plaats, volledig uit zijn context gehaald, en hier op de hoogwaardigheidsbekleders der kerk toegepast, spreekt een duidelijke taal en past voortreffelijk in de allegorische uitleg, die aldus verder gaat: De schippers, de gewone gelovigen, de lager geplaatsten, storten zich uit angst in de zee en worden vissen, fluxibiles peccatores, zwakke zondaren. Fluxibilis is een betrekkelijk zeldzaam voorkomend equivalent van liquidus = vloeibaar. Juist wegens de wreedheid der superiores doen velen der ondergeschikten ongerechtigheden. Door de wreedheid der prelaten vallen vele ondergeschikten af en het schip der godsdienst verlatend en zich in de zee der zonden stortend, worden zij in vissen veranderd, d.w.z. in vleselijke, zondige mensen.

Tot zover de eerste uitleg, die duidelijk actualiteitssporen draagt en kritiek uitoefent op kerkelijke toestanden. Voorts nogmaals samengevat: het schip der kerk, met deugden geladen, vaart naar rechts, naar het paradijs, de hemel. Dat is althans de bedoeling, maar door het gedrag van de hoge geestelijkheid gaat het de verkeerde kant op, en de gewone mensen komen daardoor terecht in het leven van zonde.

Voortbordurend op dit thema brengt Berchorius weinig meer dat nog een expliciete aandacht vraagt. Nogmaals wordt het naar de linkerkant varen als een dwaling verworpen en de geestelijken, die de aarde en het tijdelijke boven geestelijk heil verkiezen, worden gegispt.

Het geheel wordt met een Bijbeltekst besloten[122.]: Terecht ondergaan wij dit omdat we gezondigd hebben.

Eindnoten:

82. Voor de biografische en bibliografische gegevens: J. Engels, Berchoriana, Vivarium, Vol. II (1964), p. 6 e.v. en 113 e.v.; Vol. III (1965), p. 128 e.v.
83. Een editie van het Instituut voor Laat Latijn, R.U. Utrecht: Werkmateriaal 3, 1966, p. 41 e.v.: Petrus Berchorius: Reductorium morale, Liber XV: Ovidius moralizatus, cap. I.
84. Uitg. van 1509 in fotocopie: Metamorphosis Ovidiana Moraliter a Magistro Thoma Walleys Anglico de professione predicatorum sub sanctissimo patre Dominico explanata, Parijs, 1509 ‘in aedibus Ascensianis’.
85. II Tim. 4:4.
86. Jean Pépin. Mythe et Allégorie, Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes, Aubier 1958, passim.
87. Richteren 9.
88. II Kon. 14:9.

89. Ez. 17:3.
90. Migne, Pat. Lat. P.L. III, kol. 419. De naturis rerum (51, 2).
91. Inst. Div., 1e boek getiteld: De falsa religione (11, 24).
92. Mat. 7:16; Deut. 32:13; Ps. 81:17.
93. Met. IV, 428.
94. Werkmat. 3, p. 41 e.v.
95. Ps. 106 (107):27.
96. Migne, Pat. Lat. 22, 663.
97. Eccl. 19:2.
98. Spr. 20:1.
99. Spr. 31:5.
100. Eccl. 19:1.
101. Spr. 23:29 en 30.
102. Zou hier soms de conjectuur diiudicatus = de geoordeelde, gevonniste enige baat geven? In ieder geval lijkt ons de verplaatsing van de komma na ‘mundum’ een verbetering.
103. Lib. III, fab. 7, Fol. 33 H.
104. Ov. Met. III, 253 e.v. Bij B. vinden we drie letterlijke citaten uit Ovidius (vs. 281 e.v., 298 e.v., 308). De rest is overeenkomstig de tekst van O. naverteld. De ‘tela secunda’ ontbreken.
105. Liber III, fab. 7, Fol. 33 H, I, K.
106. I Joh. 4:1.
107. Spr. 1:22.
108. Liber III, fab. 8, Fol. 33 K, L, M.
109. o.a. letterlijk citaat Ov. Met. III, 314 e.v.
110. Amos 3:2.
111. De context wijst ook naar andere dingen.
112. Ps. 77(78):57.
113. Mat. 21:43.
114. Deut. 4:24.
115. Ex. 2:9.
116. Lib. III, fab. 13, Fol. 36 Y, Z; Ov. Met. III, 513.
117. Eccl. 31:41 e.v.
118. Aristoteles.
119. Joh. 9:41.
120. Lib. III, fab. 14, Fol. 36 Z, A, B. Letterlijk Ov. Met. III, 652 e.v.
121. Job 30:21.
122. Gen. 13:13.

III. De Renaissance

1. Giovanni Boccaccio[1.]

Boccaccio, de eerste grote Italiaanse prozaïst, (1313-1375) auteur van de Decamerone, schreef een reuzenwerk over de mythologie onder de titel *De genealogia gentilium deorum*, dat 15 boeken omvat en de goden onderverdeelt in stambomen.

Deze godengenealogie staat in de geschiedenis van de mythologie te boek als een werk dat de overgang van de Middeleeuwen naar de Renaissance markeert.[2.] De befaamde auteur ondernam het werk in opdracht van Koning Hugo IV van Cyprus tegen het midden van de veertiende eeuw en hij zou de laatste vijfentwintig jaar van zijn leven er aan besteed hebben. Het is bekend dat Boccaccio iets van het Grieks heeft kunnen lezen, zoals uit een enkel Homerus-citaat blijkt en dat hij in de latijnse schrijvers en dichters een tamelijk omvangrijke belezenheid had, maar evenzeer is het zeker dat hij zijn mythografische voorgangers zeer goed bestudeerd heeft. Over de taak van de dichters en de waarde van de mythe handelt het veertiende boek van de Genealogia uitvoerig.

Ook Boccaccio heeft er geen bezwaar in gezien eenzelfde mythe op meer dan één wijze uit te leggen. We willen niet suggereren dat dit ouderwets is of iets dergelijks, maar het pleit toch wel voor zijn afhankelijkheid van het werk van vroegere auteurs[3.].

In het voetspoor van Ovidius vertelt Boccaccio eerst het verhaal van Zeus, Hera en Semele. Enkele malen komen we direkte citaten tegen[4.]. Een gegeven dat we tot nu toe zelden of nooit vermeld vonden is dat Silenus voedsterheer is van Bacchus. Nadat Silenus door boeren gevangen is genomen wordt hij door Midas aan Bacchus teruggegeven[5.].

Uit Statius[6.] wordt een rijke beschrijving van Bacchus' omgeving geciteerd: links en rechts teugelloze lynxen, die hem volgen, tij-

gers die aan strengen likken, welke van onvermengde wijn druipen en daarachter komen de Mimallonen (Bacchanten), jubelkreten slakend, de wapenbuit met zich meedragend: half dode wolven en verscheurde berinnen. Dan het gevolg: Ira (toorn), Furor (woede), Metus (vrees), Virtus (deugd) en de nooit nuchtere Ardor (vurigheid). Tenslotte Wankele Schreden (succiduique gradus) en een legerkamp alsof Bacchus een koning was.

Tot zover het citaat uit Statius, dat in het bijzonder opvalt doordat tussen de typische wijngodfiguren in, een plaats ingeruimd blijkt aan Virtus, de enige die een positieve eigenschap lijkt te symboliseren.

Na deze algemene gegevens volgt een citaat uit Accius[7], dat van Bacchus als eerste planter van de wijnstok gewag maakt. Hieruit concludeert Boccaccio dat Bacchus op deze grond voor de wijngod gehouden wordt. We hebben dus met een korte wijn-allegorische verklaring en met een realistische interpretatie van Bacchus te maken.

De attributen van god Bacchus komen dan ter sprake. Allereerst de heilige klimop, vervolgens de wan. En als echtgenote van Bacchus noemt de auteur Ariadne, hier geschreven als Adryana. Met Rabanus[8] neemt Boccaccio aan dat de stok door Bacchus als stut is uitgevonden. Hier wordt een samenhang gesuggereerd tussen de naam Bacchus en het woord baculum, stok of staf, die de dronkeman kan helpen.

De vele bijnamen van Bacchus geeft Boccaccio als een citaat uit Ovidius[9]; hij doet dit niet geheel juist:

> Tura dabant, Bacchumque vocant Bromiumque
> Lyeum Ignigenamque satumque iterum
> solumque bimatrem. Additur his
> Nyseus intonsusque Thyones. Et cum Leneo
> genialis consitor uve, Nictiliusque
> Eleusque parens et Yacus et Euan, Et que
> preterea per Graias plurima gentes nomina,
> Liber, habes, tibi enim (in)consumpta

Iuventa est, Tu puer eternus et formosissimus
alto Conspiceris celo, tunc cum sine cornibus
astas.....

Aldus staan ze op de originele plaats:

Turaque dant Bacchumque vocant Bromiumque Lyaeumque
Ignigenamque satumque iterum solumque bimatrem;
Additur his Nyseus indetonsusque Thyoneus,
Et cum Lenaeo genialis consitor uvae
Nycteliusque Eleleusque parens et Iacchus et Euhan,
Et quae praeterea per Graias plurima gentes
Nomina, Liber, habes; tibi enim inconsumpta iuventa est,
Tu puer aeternus, tu formosissimus alto
Conspiceris caelo; tibi, cum sine cornibus adstas....

Ter edele versiering de vertaling van Vondel[10.]:

O Bacchus, Bromius, Lieüs, rechte spruit
Van 't vier, herboren kint, en eenige geboren
Van een paer moedren, zoon van Niza, noit geschoren,
En zekere afkomst van Tione, d'eer van 't lant,
Die wyn in kuipen perst, en blyden wijngert plant,
Nachtlooper, huilebalgh, Iächus, Evan, storter
Van kroezen, en wat naem het zy dan lang of korter,
Uwe eer wordt toegekeurt, waer 't volk, u onderdaen,
Van verre toejuicht: en nu zingenze: koom aen.
Gy blyft al even jong, onsterflyk, schoon van wezen.
O jongske, gy zult eens ten hemel hooggeprezen
Opvaeren, telkens gy uw horens nederleght......

Nog andere namen ontleent de auteur, naar eigen mededeling, aan Albericus[11.]: Euchius, Bryseus en Bassareus. Eén bijnaam ontleent hij aan Lactantius[12.]: Dithyrambus.

Aan dit geheel voegt Boccaccio nog een citaat toe uit Servius[13.]:

Orpheus beweert dat Bacchus door de Giganten in stukken gescheurd is, wat Albericus bevestigt[14.].

Een nieuwe afdeling: de wijze van uitbeelden van Bacchus. Vrouwelijke kledij, naakt, jongensachtig, terwijl men hem ter ere in het nachtelijk uur feestvierde met fluiten, cymbalen en geschreeuw, de zogenaamde orgiën.

Na al deze min of meer losse mededelingen vindt de schrijver het tijd worden voor een nadere beschouwing van deze en andere gegevens.

In overeenstemming met de geschiedschrijvers is Boccaccio van mening dat de wijngod een mens geweest is, zoon van Jupiter en Semele. Dit euhemeristische gegeven blijft zoals voorheen van belang: de verhalen zijn in wezen historisch, en zijn derhalve van jaartallen te voorzien. Als bij Cicero[15.] wordt de vraag gesteld welke Jupiter de vader van Bacchus was. Zonder omwegen kiest hij voor de tweede Jupiter, zich beroepend op Eusebius[16.]. Er zijn namelijk niet alleen meerdere Bacchussen, er is ook meer dan één Jupiter: Cicero kent er drie: twee uit Arcadië en één uit Creta.

De ingewikkelde tijdrekening latend voor wat ze is, delen we alleen mee dat Bacchus een tijdgenoot geweest zou zijn van Danaus, een argivische koning uit de vijftiende eeuw voor Christus. Boccaccio weet het ook niet precies en erkent dat er heel veel onzeker blijft.

En nu komt dan eindelijk de verhaleninterpretatie.

Semele wordt door de bliksem van Jupiter getroffen. De eerste uitleg hiervan is wel verwonderlijk, maar getuigt tevens van een realistische kijk op de mythe: het is een pure toevalligheid; zoals elke blikseminslag is, voegen wij er aan toe.

De tweede verklaring van hetzelfde gegeven levert ook niet veel nieuws op: Semele is door vurige koorts gestorven. Ook hier wordt dus een natuurlijk gebeuren als doodsoorzaak opgegeven. Er komt nog wel iets bij: de oppergod is de god van de bliksem en van het vuur en de vuurkoorts, waarmee de ovidiaanse gegevens toch in de sfeer van de macht van een god worden getrokken. Geen eruditus, meent Boccaccio, zal zich daarover verwonderen.

Het overbrengen van de onvoldragene in de dij van Jupiter acht de auteur de allernormaalste vroedvrouwentaak, daar het kind op temperatuur gehouden moet worden na de te vroege geboorte en wie kan daar beter voor zorgen dan de god van het vuur zelf, Jupiter?

Deze explicatie is wel natuurkundig te noemen: Bacchus (wijn) wordt grootgebracht door de zonnehitte.

Er volgt een historische uitleg, niet onverwacht na Boccaccio's uiteenzettingen van chronologische aard over Bacchus. Als bron noemt de schrijver Pomponius Mela[17.]. Deze auteur, aldus Boccaccio, deelt mee dat Nysa de grootste stad is van India, en de beroemdste berg heet Mêros, gewijd aan Jupiter. Ook hier weer de etymologiserende toespeling op Mêros - μηρ□ς, dij. God Liber is aldus in Nysa geboren en in een hol van de berg Mêros opgevoed. Aan deze zo duidelijk historisch-geografische opvatting voegt Mela nog toe dat óf de stof, óf een vergissing Griekse schrijvers er toe gebracht heeft te beweren dat Bacchus in de dij van Jupiter genaaid is.

Wij achten de door deze historicus neergeschreven verklaring, weergegeven door Boccaccio, wel van groot belang. Het mysterieuze dij-verhaal is vervangen door een op geografische gegevens steunende interpretatie, en de overleveringen van de ‘indische’ Bacchus vinden hier steun in. Het is de overtuiging van Pomponius Mela dat de naam Mêros en de klankovereenkomst van Nysa en Dio*nysus* geleid hebben tot het verzinsel van Dionysus in de dij van Jupiter, een mythisch gegeven, dat zo eenvoudig verklaard kan worden. Tot zover over deze vergissing.

Boccaccio voegt hier een getuigenis van Albericus aan toe[18.], door Remigius[19.] bevestigd, dat te Nysa de wieg van vader Liber, aldaar aanwezig, als bewijs wordt beschouwd dat Bacchus daar opgevoed is. En volkomen terecht merkt Boccaccio vervolgens op dat als dit inderdaad zo is, deze Bacchus een andere moet zijn dan de zoon van Semele. Ook deze opvatting van de auteur duidt op zijn rationele zienswijze.

Orosius[20.] wordt nu geciteerd die het een en ander over Bacchus

en Indië geschreven heeft: Bacchus richtte temidden van een vreedzaam volk bloedbaden aan. Ook dit citaat verwijst naar de historiciteit van de wijngod.

De verhandeling keert nu weer terug naar de natuurkundige betekenis, verborgen onder het kleed der mythe: ad sensus physicos tectos sub fabula redeamus.

Er zijn mensen, lezen we, die onder Bacchus de wijn willen verstaan. Met een dergelijke opvatting verdwijnt de god om plaats te maken voor het produkt dat onder zijn heerschappij staat: Bacchus is de algemene aanduiding voor wijn. En het vervolg laat zien dat er ernst gemaakt wordt met deze wijze van spreken: Semele is dan de wijnstok, de moeder van de wijn, Jupiter de hitte of zonnewarmte die tot in de aarde doordringt en de wijnstok vruchtbaar maakt. (Mythologisch: Semele wordt zwanger). De wijnstok loopt dan uit en zet vrucht. Dan komt de nazomer met de grootste warmte en met onweer. Als de vrucht dan niet geplukt wordt, gaat ze rotten (Mythologisch: Bacchus wordt aan het moederlijf ontrukt).

Een verwikkeling treedt nu bij Boccaccio op, die door de auteur makkelijk wordt opgelost: in zijn uitleg is Jupiter nu niet meer de zonnewarmte, maar iets geheel anders: Bacchus in de dij van Jupiter geborgen wil zeggen dat de druif, de wijnvrucht, nu in een andere hitte gebracht wordt: de druiven worden geperst en voor de wijnbereiding wordt het sap op vuur tot gisting gebracht, daardoor van onzuiverheden gereinigd en drinkensklaar gemaakt. Wij voegen hier aan toe dat een dergelijk verhittingsproces een veel gevolgde bereidingswijze was[21.].

Als de wijn dan ten tweede male ‘geboren’ wordt, dient ze verder in het vat bewaard, opdat ze niet door de lucht bedorven wordt, hetgeen in de mythe aldus is omschreven: de jonge Bacchus wordt door Ino, het wijnvat, in afzondering bewaard, opdat Juno, de koude lucht, hem niet verderven zal.

Nog heeft Boccaccio niet genoeg van deze bespiegelingen en weer volgt een natuurkundige uitleg van iets andere aard: In het begin van de lente bot de wijnstok door de zonnewarmte uit en later, in

de volle zomer, wordt hij pas waarlijk door deze hitte gezengd (de bliksem van de mythe). Dan eerst wordt de druif geheel rijp in en aan de wijnstok; de hitte zorgt voor de algehele rijping. Daarna komt de wijn in het vat (Ino), waarin de wijn tot nog grotere rijpheid zal komen. Tenslotte worden de opvoedende nimfen genoemd, de waternimfen, die de wijn eerst echt drinkbaar maken.

Even wordt gerept van Silenus, Bacchus' voedsterheer: oude heren houden zich meer met drank dan met spijs op de been.

De rest van Boccaccio's verklaringen zijn om Bacchus, zijn metgezellen en attributen geconcentreerd. De hoeveelheid verwerkte stof maakt het ons onmogelijk een kort overzicht van het geheel te geven.

Bacchus' wagen is de afbeelding van de gemakkelijke wendbaarheid van beschonkenen. De lynxen zijn allegorisch voor de met mate genuttigde wijn, die kracht, vermetelheid en inzicht vergroot. De tijgers voor de wagen zijn het beeld van de wreedheid van beschonkenen: iemand, die vol wijn is, spaart niemand en bovendien zijn dronken mensen zo driest, dat ze zich hals over kop in ieder gevaar storten, wat weer uitgebeeld wordt door de verscheurde wolven en beren die in de optocht meegenomen worden.

Bacchus' volgelingen: Dronken mensen worden gemakkelijk razend, wat te zien is aan de nooit nuchtere Ardor. Metus is er om aan te geven dat dronken mensen angstig zijn uitgevallen, omdat ze de juiste oordeelskracht hebben verloren en beangst zijn voor zaken, waar ze helemaal niet bang voor hoeven te zijn. Virtus' aanwezigheid brengt Boccaccio in verband met zijn opmerkingen over de lynxen; deugd hangt dus samen met matig genuttigde wijn, kracht, vermetelheid, en inzicht. De aanwezigheid van Wankele Schreden is zonder meer duidelijk.

Een klein tussenspel over het legerkamp van Bacchus, dat op dat van een koning lijkt: er zijn loofhutten, pasteibakkers, slempers en eetwaar, her en der drinkgelagen, herrie en ruzie, zeer gelijkend op de soldatensfeer rond een vorst.

Bacchus heeft bij de Grieken het eerst de wijnstok geplant, of het eerst wijn gemaakt. Tegen deze wijntraditie stelt Boccaccio een andere en oudere: Noach heeft dat bij de Hebreeën gedaan[22.].

Nog steeds gaan we niet nader op deze parallellie in: dat komt straks in uitvoerige mate; het principe berust op tijdstabellen: elk mythologisch verhaal wordt in een tijdsraam gezet, terwijl de bijbelse geschiedenis natuurlijk van oudsher van jaartallen voorzien geweest is. De verhalen van het Oude Testament blijken dan steeds ouder te zijn dan de mythologische. Wie bijvoorbeeld de tijd van Bacchus en Noach vergelijkt ziet dat spoedig: het einde van de zondvloed wordt door de schrijver van Genesis aldus aangeduid: En het geschiedde in het zeshonderdeneerste jaar, in de eerste maand, op de eerste dier maand, dat de wateren droogden van boven de aarde;....[23.]. Bedoeld is het zeshonderd en eerste jaar na de schepping. De jaartallen van Bacchus zijn veel later: ongeveer 1400 jaar na de schepping.

Een variant op de laatste Bacchusgegevens geeft Boccaccio vervolgens: Sommigen beweren dat Bacchus niet de wijnstok geplant heeft, maar dat hij bij de Thebanen het wijngebruik geïmporteerd heeft en dat hij de wijn gemengd heeft met andere vochten, om de drank zo aantrekkelijker te maken. En om het wonderlijke van wat hij leerde, werd hij voor wijngod gehouden in plaats van wijnimporteur.

Klimop is aan Bacchus gewijd, omdat de bladeren op die van de wingerd lijken en omdat deze plant een ever-green is, wat de immerdurende jeugd van de wijn symboliseert. Een niet onbelangrijke toevoeging: dichters plegen zich met klimop te bekransen[24.] en wel hierom, omdat zij wegens hun welsprekendheid aan Bacchus gewijd zijn en ook wegens de onsterfelijkheid van hun werk.

De mystieke wan, die Boccaccio uit Servius citeert[25.]: de plechtigheden ter ere van vader Liber hebben betrekking op de reiniging van de menselijke ziel: de mensen worden door de mysteriën zo gereinigd als het koren door de wan. Sommigen zagen het zo, gaat Boccaccio verder, dat deze reiniging in de grootste dronken-

schap, aan Bacchus gewijd, plaats vond: namelijk als iemand zo dronken was dat hij begon te braken. Als dan de versuffing was geweken, nadat de verdrietelijke zorgen waren afgeschud en uitgeworpen, verkeerde de geest in een staat van rust[26].

Na even de naam van Ariadne, de verlatene, te hebben aangestipt, komt Bacchus' rol in de Gigantenstrijd ter sprake. Het is ons reeds bekend dat Bacchus in stukken gescheurd wordt en vervolgens begraven. De auteur verwijst naar Eusebius[27], waar gesproken wordt over het jaar van de wereld 3896, naar een getuigenis van Marcus Varro[28], in welk jaar pater Liber streed tegen Perseus en in een gevecht gedood is. In Delphi is zijn graf te bezichtigen naast het gouden Apollobeeld.

Deze passage blijft ons vrij duister. Het jaartal laat weer zien hoe Boccaccio Bacchus onderwerpt aan een historiserend proces.

Ook de opstanding van Bacchus, na zijn hardhandige dood vermeldt onze auteur. Hij geeft er ook een verklaring van: de delen van Bacchus' lichaam stellen de vele teugen voor die samen één dronkenschap vormen. Boccaccio geeft toe dat dit een merkwaardige opstanding is en hij acht haar niet geloofwaardig. Ook de opvatting van de bij name genoemde Albericus wordt weergegeven: Onder Bacchus versta men de wereldziel, de *anima mundi*,[29] die over de wereld verdeeld wordt, maar zich opnieuw integreert, geen scheiding van zijn enkelvoudigheid tolererend.

Boccaccio deelt deze wereldziel-opvatting niet; voor hem is Bacchus de zon, zoals ook Macrobius meent, die trouwens alle godheden tot de zon terugbrengt.[30]

Over de afbeelding van Bacchus in vrouwenkleren vertelt Boccaccio twee bijzonderheden: bij de expeditie tegen India had Bacchus vrouwen in zijn leger, en: eindeloze drinkgelagen maken de drinker tenslotte zwak.

Bacchus naakt afgebeeld krijgt weer de bekende explicatie: dronken mensen geven hun geheimen bloot, of: Bacchus heeft velen tot de bedelstaf gebracht, of: dronken mensen zijn door de wijnhitte beneveld.

Bacchus als jongen is van de volgende, ons bekende, verklaring voorzien: dronken mensen zijn even uitgelaten als jongens, wier verstand nog niet tot volle wasdom is gekomen.

Het einde wordt gevormd door de verklaring van een vijftiental namen van Bacchus, waarvan we in het kort nota nemen:

1. De naam Bacchus zelf wordt verklaard als razernij, omdat wijn, in het bijzonder nieuwe wijn, van een zo bruisend, onstuimig vermogen is, dat niemand en niets binnen de perken blijft en omdat deze de onmatige drinker razend maakt[31].
2. Bromius: Dicitur etiam Bromius a bromin, quod est consumere, verteren. Een bescheiden dronk goede wijns bevordert de spijsvertering, is gunstig voor de digestie. Onmatig wijngebruik stompt de krachten van de zenuwen af, zodat de drinker gaat trillen en hij afgeleefd raakt[32].
3. Lyeus. Boccaccio gaat uit van het griekse werkwoord λ□ειν, losmaken, maar hij vertaalt het alsof er sprake was van het latijnse luere, spoelen. Hij schrijft:.... et Lyeus a lyen, quod est tractus, tractim enim bibitur. De betekenis van tractus is teug (haustus). Het gaat hier dus om de teugdrinker.
   De tweede betekenis van Lyeus is met het latijnse ligare, binden, in verband gebracht. Matig wijngebruik *bundelt* verstrooide krachten en vergroot ze. Onmatig wijngebruik *bindt* zinnen en verstand.
   Derde betekenis: deze sluit aan bij Fulgentius, die echter uitgaat van Lenaeus, λην□ς, wijnpers. De verklaring is van geheel andere orde: lenitatem praestans, goedertierenheid teweeg brengend: enig wijngebruik maakt dat we ons eerder laten verbidden.
   De werkwijze is ingewikkeld: Lyeus = Lenaeus, god van de wijnpers, daarbij associërend lenitas, zoals ook Albericus deed.
4. Ignigena, zoals Bacchus door Ovidius genoemd wordt[33]. De bijnaam is naar twee kanten uitgelegd:
   a) uit het vuur geboren, natuurlijk verwijzend naar het Semeleverhaal.
   b) vuur, warmte verwekkend; de hoofden van drinkebroers dampen, de damp slaat er af, en vanwege de warmte trekken ze hun kleren uit.

5. Satus iterum: tweemaal verwekt, eveneens een benaming die we bij Ovidius vinden. Deze bijnaam wordt door Boccaccio onmiddellijk in verband gebracht met Dithyrambus, wat naar zijn mening hetzelfde betekent: tweedeurig, hoewel Boccaccio deze betekenis niet geeft[34].
   Een hierbij behorende naam: bimater.
6. Nyseus: van Nysa in India, of Nysa als top van de Parnassus[35].
7. Thyoneus: intonsus, ongeschoren, d.w.z. met lang haar. Ook deze naam is afkomstig van het begin van het vierde boek der Metamorfosen, waar overigens indetonsusque Thyoneus staat. Boccaccio laat ten onrechte Thyoneus de verklaring zijn van het voorafgegane indetonsus. Het zijn echter twee namen. De afleiding van Thyoneus wordt niet ter sprake gebracht[36]. Boccaccio gaat van de ongeschoren toestand uit, die hij in verband brengt met de wijn. De wijnplant met de lange ranken biedt hem de overeenkomst met de toestand van ongeschoren zijn. Beter vindt hij het volgende: jongelui zijn ongeschoren en tonen zo hun kinderlijkheid.
8. Consitor uvae: de zaaier van de druif[37].
9. Nictilus (Nyctilius): duisternis voor de zinnen. De naam hangt met het griekse ν□ξ, nacht samen. De auteur spreekt niet over de letterlijke betekenis: de nachtgod (met zijn feesten).
10. Elëus (voor Eleleus), afgeleid van de staat Elis, waar Bacchus vereerd werd[38].
11. Yacus, omdat hij de mensen doet gapen, de mond opent[39].
12. Euan, door Boccaccio als interjectie herkend, betekent naar zijn mening: goede knaap. (Heeft hij gedacht aan ε□ en □ν□ρ, goede man?)
13. Briseus, hier en ook bij Albericus, omdat Bacchus als eerste de wijn uit de druif geperst heeft[40]. Andere verklaring: de ruige, d.w.z. de trotse. Ook hier worden de twee soorten griekse afbeeldingen gememoreerd: de ruige (Briseus) en de gladde (Leneus).
14. Bassareus: een naam naar het kleed dat Bacchus' dienaressen droegen bij het offeren.
15. Liber Pater is de laatste naam: Bacchus als bevrijder van men-

sen, dronken slaven menen in dronkenschap vrij te zijn; Bacchus bevrijdt van zorgen, maakt de mensen in handel en wandel zekerder, vrijwaart de armen voor kwade omstandigheden en heft de terneergeworpenen op.

Nog een paar opmerkingen volgen dan. Een citaat uit Albericus[41.] over Bacchus en de stedenstichtingen en de vrijheid van de toekomstige stad, eveneens over de toga libera.

Vervolgens een aansluiting bij Servius[42.]: de Bacchusofferfeesten zijn door Julius Caesar in Rome ingevoerd, waarbij een bok geofferd werd, en wel een bok, omdat jonge geitjes de wijnstokuitlopers verwoestten. Ditzelfde gegeven heeft Boccaccio gevonden bij M. Terentius Varro[43.]. Maar de auteur sluit zich liever aan bij een mening van Cicero[44.].

Nog weer eens komt Boccaccio terug op de naam Liber Pater, nu uitgaande van Macrobius[45.]: Liber Pater is de zon, die als vader van alle dingen beschouwd wordt, waarvoor B. als testimonium citeert Verg. Georg. 1, 5-7: Vos, o clarissima mundi // lumina, labentem caelo quae ducitis annum //, Liber et alma Ceres. Niet Bacchus, zo verduidelijkt ons de auteur, doch de zon brengt het jaar aan de hemel.

Boccaccio citeert nog Augustinus[46.], schrijvend over obscene plechtigheden ter ere van Bacchus, de falloforie afkeurend: want de manlijke genitaliën werden in het openbaar vereerd, terwijl de schandelijkste taal werd uitgeslagen. Zelfs de netste huismoeders hingen kransen om het tentoongestelde manlijke lid.

De mythenbehandeling van Boccaccio geeft ons verder geen aanleiding tot nadere explicatie.

Eindnoten:

1. Genealogie Deorum Gentilium Libri.
   Uitgeg. door Vincenzo Romano, 2 dln. Bari, 1951.
   Voor ons doel: Lib. I, cap. XXV. De Bacho secundi Jovis IIII° filio, qui genuit Hymeneum, Thyoneum et Thoantem.
2. Jean Seznec, p. 220 e.v.
3. Jean Seznec, p. 223 in het bijzonder.
4. Romano I, 263, 8. - Ov. Met. III, 313-319.
   I, 263, 13. - Ov. Fasti III 767-770.
5. Romano. I, 263, 15. - Ov. Met. XI, 99.
6. Theb. III, 657-663 (Romano. I, 263, 17 e.v.).
7. Een romeins tragediedichter uit de 2e eeuw voor Chr., wiens werk verloren is, zo ook zijn Bacchae.
   Zie Macrobius, Sat. VII, 5, 11.
8. Rabanus Maurus: De origine rerum (Migne, Pat. Lat III 609c).
   Vgl. Isidorus, Etym. XX, 13, 1.
9. Met. IV, 11-20.
10. uitgave Wereldbibliotheek 7, p. 514, 15 e.v.
11. Myth. Vat. III, 12, 2 (Romano. 264, 1, 2).
12. Lactantius Placidus op Theb. VII, 166 (dithyrambicus dictus est, quod velut per duas portas exierit).

13. Op Verg. Georg. I, 166.
14. M.V. III, 12, 4 (Bacchus gedood, begraven en herrezen).
15. De Nat. Deorum III, 53 (vgl. ook III, 58). Deze passage geciteerd door Lact. I.D. II, 48.
16. Eus. Chron. - zie ed. Helm 43, 25; 44, 14; 48, 4; 50, 4-6; 52, 24-26; 54, 15-26.
17. Auteur uit de 1e eeuw na Chr. Zijn boek heet: De situ orbis (III, 7, 66).
    Boccaccio noemt zijn boek: Cosmographia.
18. M.V. III, p. 254, 24.
19. Comment. in Mart. Cap. I, II (ed. Dick, p. 10) = C. Lutz I, p. 85: Nisa enim mons est Indiae, ubi hodieque feruntur crepundia Liberi esse. Vgl. ook p. 144: vocatur autem mons ille Nisa a Nisa *sorore* Liberi.
20. Spaans auteur uit de 5e eeuw na Chr.: hij schreef een wereldgeschiedenis met veel verwarrende chronologieën, Hist. adv. Pag. 1, 9, 4.
21. Het koken van de most: lat. defrutum. Zie Plinius, N.H. XIV, XI, 9, par. 80; Gr. □ψημα.
22. Gen. 10:20.
23. Gen. 8:13.
24. Ov. Met. V, 338; Ars am. III, 411; Horat. Carm. I, 1, 29: doctarum hederae praemia frontium.
25. Op Verg. Georg. I, 166.
26. B. beroept zich op Seneca: Tranq. animi XVII, 8, handelend over de tranquillitas na de dronkenschap.
27. Chron. p. 54, 15-26.
28. Zie Eusebius, Chronica zelfde plaats: Dinarcus poëta, non rhetor. Over deze obscure hellenistische dichter, vervaardiger van een Dionysusepos, (± 300?) zie E. Bethe, P.W.R.E. IV, 2389 i.v. Deinarchos van Delos (nr. 4).
    Vreemd is wat dit alles van doen heeft met de dichter Varro! Vermoedelijk verlas Boccaccio zich hier. DINARCUS werd MARCUS. Grappig te bedenken dat er naast de twee Dinarchi ook 2 Varrones zijn: Reatinus de prozaïst en Atacinus de dichter.
29. Men vergelijke Macrobius Sat. I, 18, 15 waar we lezen: De natuurkundigen leggen Dionysus uit als Δι□ς νο□ς, omdat zij in de zon de intelligentie van de wereld (mens mundi) zien. Dit caput handelt over Liber (naast Jupiter) als zon.
30. Sat. I, 18, 18, bijv. citaat uit Orphische Hymne, waarin staat: Helios = Dionysus. Ook een vers uit het orakel van Apollo van Clarus: Weet dat de grootste van de goden Iao (Bacchus) is: 's winters Hades, Zeus in het voorjaar, in de zomer Helios en in het najaar Iao. Zie ook I, 18, 22.
31. Vgl. Servius op Verg. Ecl., VI, 15, lemma: Iaccho.... nam Bacchus a Bacchatione, id est insania dictus.
32. Vgl. Sudas, sub voce: Bromius, waar een afleiding staat van βορ□, voedsel.
    Zie inzonderheid: Remig. v. Aux. op Mart. Cap. IV, 153, 10: lemma Bromius: edax quia brosis Grece cibus dicitur.
    Gangbare afleiding van βρομ□ω = bruisen, donderen.
33. Ov. Met. IV: 11; ook de volgende benamingen uit deze tekst.
34. Lact. Plac. in Stat. Theb. VII, 166: dithyrambicus quod velut per duas portas exierit.
    Id. in Stat. Theb. II, 71: et δι□□ραμβος dicitur, id est bis genitus.
    Twee deuren: eerste en tweede geboorte.
35. Voor de top van de Parnassus: Servius interpolatus op Verg. Aen. VI, 805.
36. Afgeleid van □υ□ω of □□ω, razen, offeren.
37. Zie Tibullus, II, 3, 63. Vgl. Ov. Fasti III, 785.
38. Elis en Bacchus: Paus. VI, 26, 1.
39. Het griekse Iacchos verklaard uit lat. *hiare*, gapen, hier: doen gapen.
40. M.V. III, 12, 2.
41. M.V. III, 12, 1.
42. Zie Verg. Ecl. v, 29.
43. Re Rust. I, 2, 19.
44. De Nat. Deor. II, 24, 62.
45. Weer hetzelfde caput (I, 18, passim).
46. De civ. Dei VII, 21.

2. L.G. Giraldi

Lilio Gregorio Giraldi[47.] leefde van 1479 tot 1552 en moet met Natalis Comes gerekend worden tot de pur-sang renaissance-mythografen. Ter nadere verduidelijking diene hier het volgende: de mythologische stof was aangegroeid tot een veelvoud van wat vorige generaties wisten, niet in de laatste plaats door de pas verwor-

ven kennis van het grieks, en ook door het feit dat een groter aantal klassieke auteurs dankzij de boekdrukkunst nu voor bestudering ten dienste stond.

Wij noemen hier b.v. Cornutus' allegorisch geschrift over de goden in 1505 door Aldus gedrukt, de editie van Hyginus' fabulae in 1535 door Micyllus verzorgd en tenslotte de Bibliotheca van Apollodorus, die eerst in 1555 uitkwam. Er is een andere kant, van niet minder belang, die we hier in het kort aangeven.

De renaissance-mythografen ordenden hun disparate kennis, die uit een massa van losse gegevens bestond, in lange reeksen van feiten, zonder critische zin bijeengebracht en van elke synthese verstoken.

Zo Giraldi: Zijn buitengewone geleerdheid ten spijt voelt hij geen behoefte deze in dienst te stellen van de explicatie van mythen. Hij komt gewoon niet aan het vertellen en critisch expliceren daarvan toe, zo geheel vervuld als hij is van het vergaren der talloze nieuwe gegevens, waaronder ook inscripties. Wij merken dit natuurlijk niet op om onze auteur hiermee een slecht iudicium uit te reiken: we willen alleen een echt renaissance-verschijnsel even aangeven; de vreugde van het pas verworven weten straalt ons tegemoet uit de liefde voor de opsomming, het registreren van feiten en feitjes, met griekse en latijnse citaten opgesierd, aangevuld met eigen opmerkingen, voorzien van zijdelingse mededelingen van historische of archeologische aard. Renaissance is min of meer geordende veelheid, of vaak volledig ongeordende kwantiteit, vreugde over het gelezene en ervarene, liefde voor het veelvoud, plezier in veel bij elkaar. In onze slotbeschouwing hopen we daar nog op terug te komen.

Over Giraldi hier heel weinig[48.]. Hij is geboortig uit Ferrara, maar leidde een betrekkelijk zwervend leven, o.a. in Napels en Rome. Hij studeerde Grieks in Milaan en was bevriend met Pontano en Sannazaro. In het laatste deel van zijn leven, ziek en verzwakt, schrijft hij het boek waaruit wij onze gegevens putten. Het verscheen voor het eerst in druk te Bazel bij Iohannes Oporinus in 1548. De titel luidt aldus: *De deis gentium varia et multiplex historia, in qua*

simul de eorum imaginibus et cognominibus agitur, ubi plurima etiam hactenus multis ignorata explicantur et pleraque clarius tractantur ad d. Herculem Estensem II *Ferrarens. Ducem* IV. Vaak vinden we in zijn geschrift gegevens over de uitbeelding der goden, die bestemd waren voor schilders[49.]. Voorts is het opvallend dat zijn grote belangstelling uitgaat naar de namen en bijnamen van de goden, en de oorsprong en betekenis daarvan, naar de epitheta in de breedste zin van het woord en naar etymologieën van die namen. Het vertellen van de mythologische verhalen is tot een minimum beperkt.

Ziedaar in een notedop onze moeilijkheden: de bewerking van Giraldi's Bacchusgegevens is daarom zo ingewikkeld, omdat de vele foliopagina's een indrukwekkend maar weerbarstig materiaal opleveren. We zullen een keuze moeten maken en aldus zijn werkwijze kortelings demonstreren.

De inleiding: *de verschillende Bacchussen*

Giraldi is goed op de hoogte van de literatuur over de verschillende afstammingen van Bacchus en hij weet ook dat het moeilijk is zich een weg door de verschillende overleveringen te banen. Het ziet er naar uit dat de auteur zich over deze problemen niet bijzonder het hoofd gebroken heeft en hij laat het bij de opsomming van de volgende overleveringen:

1. Philostratus[50.] kent een thebaanse, een indische en een assyrische Bacchus.
2. Diodorus Siculus[51.] weet van een indische Bacchus, zoon van Ammon en Amaltheia[52.], en een lange baard dragend; voorts is er een Bacchus de zoon van Jupiter en Proserpina (of Ceres) als eerste landbouwer.
3. de thebaanse Bacchus is een zoon van Jupiter en Semele.
   De befaamde Ciceroplaats[53.] citeert Giraldi aldus: Multos Dionysios habemus primum, ex Proserpina natum; secundum Nilo, qui Nysam dicitur condidisse; tertium Caprio patre, eumque Asiae regem praefuisse dicunt, cujus Sabazia sunt instituta; quartum Jove et Luna, cui sacra orphica putantur confici; quintum Nilo natum, ex Thyone, a quo Trieterides constitutae putantur.

Etymologieën van de namen Dionysus en Bacchus

1. Dionysus is genoemd naar zijn vader Zeus en naar de nimfen, de patris et Nympharum nomine. Te Nysa vond ook de eerste wijnbereiding plaats, maar hier vond Dionysus ook het bier uit (griekse benaming: zython, lat: cerevisia)[54].
2. Bacchus hangt samen met β□□χειν, ab incomposite vociferando, ongeartikuleerd schreeuwen, wilde kreten slaken.
3. Dan volgt een unieke opvatting, aan Varro[55] ontleend: bacca, vinum in Hispania. Wij vergelijken nog: bacar = vas vinarium.
4. De naam Bacchus wordt nu in verband gebracht met het ww. βαχε□ν, ululare et incondite clamare, alweer dus onsamenhangend spreken[56].
5. Na één Dionysusnaamverklaring en drie van de naam Bacchus komt Giraldi op de naam Dionysus nogmaals uitgebreid terug[57]. Als eerste: Dionysus heet naar zijn vader en naar de plaats in Arabië, Nysa. Deze uitleg ligt dicht in de buurt van 1. Diodorus is weer de zegsman en we krijgen in het grieks: Δι□ς□α□ N□σα.
6. Nu een etymologie van Dionysus als wijngod: δεδο□νυσον: διδ□ναι + τ□ν ο□νον = dator vini. Als plaats geeft Giraldi op: Hesiodi interpres, dus de scholia op Hesiodus. Ouder is in ieder geval Plato met dezelfde derivatie[58], zoals Giraldi opmerkt.
7. Dionysus als openstoter, openmaker, δι□νυξος □ν quasi nos adaperiens, dus: bij wijze van spreken ons openmakend.
   Hier citeert Giraldi Cornutus[59].
8. Nogmaals Cornutus met de etymologie: bevochtiger; δι□νυσος van δια□νω, irrigo. Dionysus is dan de op aangename wijze bevochtigende.
9. Samenhang nu met δι□λυσις, curas solvens, dus als verlosser van zorgen. Men ziet dat deze afleiding wel wat taalkundige moeilijkheden met zich zal meebrengen; Giraldi voegt er dan ook aan toe: inversione a in o, et l in n.
10. Macrobius legt verband met Δι□ς νο□ς, Jovis mens, de geest van de oppergod[60].
11. Uit de Orphiek stamt een andere uitleg, weer overgeleverd door Macrobius[61]; uitgangspunt is δινε□σ□αι □α□ περιφ□ρεσ□αι

d.w.z. quia circumfertur in ambitum, omdat hij in een kring ronddraait. Hier is het verband tussen Dionysus en de zon expliciet gelegd. We citeren evenals Giraldi de orfische verzen ten dele:

Πρ□τος δ□□ς φ□ος □λ□ε, Δι□νυσος δ□□πε□λ□□η,
ο□νε□α δινε□ται □ατ□ □πε□ρονα μα□ρ□ν □λυμπον.

De vertaling: Het eerst kwam Dionysus ter wereld en hij werd zo bijgenaamd omdat hij ronddraait over de onmetelijk grote Olympus.

12. Nu een uitleg van Cleanthes[62.]: διαν□σαι, perficere. Ook hier is weer sprake van de zon en de baan die deze aflegt.

Wie de moeite neemt deze twaalf afleidingen nogmaals en dan nog een keer door te lezen, staat steeds weer verrast door de veelheid van etymologische mogelijkheden. Het is wel overbodig te zeggen dat men al deze etymologieën natuurlijk niet meer in een moderne studie zal aantreffen, maar voor de renaissancegeleerde (en dit geldt ook wel voor de klassieken) zijn al deze derivaties evenzovele facetten van de volledige mythologische waarheid en daarom worden ze hier met de grootste nauwgezetheid geregistreerd: de renaissancegeleerde gaat uit van een voor zijn gevoel en voor zijn overtuiging interpreteerbaar taalmateriaal, dat goed geexpliceerd, een enorme kennis omvat. Hij weet van de etymologische taalwijsheid, hoe onaanvaardbaar die ook voor een modern onderzoeker moge zijn. Nogmaals: juist die veelheid van mogelijkheden, in de taal zelf als het ware voorhanden, geeft uitzichten waar voorheen niet van gedroomd is en die de gehele renaissance door schering en inslag blijven.

Achtereenvolgens komen de volgende kanten van Bacchus ter sprake: Bacchus doet ongeartikuleerd spreken (2 en 4), natuurlijk door het wijngebruik. We hebben dus te maken met een wijnallegorie.

In 3 is de naam Bacchus dan ook op een wonderlijke wijze in verband gebracht met (spaanse) wijn. 5 geeft een aardrijkskundige en dus ook historische interpretatie. In 6-8 is weer verband met de wijn gezocht en gevonden. In 9-12 is Bacchus de zon zelf. Het is

aan de Macrobiuslectuur te danken dat deze interpretatie zo uitvoerig onder de aandacht van de lezer gebracht kon worden.

Afbeeldingen van de wijngod[63]

Het eerste signalement van de wijngod is afkomstig uit Cornutus[64]: Bacchus wordt naakt afgebeeld om de natuur van de wijn aan te tonen: het openbaren (bloot geven) van geheimen, vanwaar ook de zegswijze: in vino veritas.

Bacchus met lang haar[65], in verband gebracht tevens met de eeuwige jeugd van de god. Dit laatste wordt ook met een Ovidiuscitaat geadstrueerd[66]:

> Tibi enim inconsumpta iuventa,
> Tu puer aeternus, tu formosissimus,....

Ten derde: Bacchus als horendrager[67], waarover de auteur hier niet verder spreekt.

Dan volgt de afbeelding van Bacchus als blijde jongen: quod vinum modice sumptum hilares et laetos homines faciat, wijn met mate gedronken maakt de mens vrolijk en opgewekt.

Bacchus kaal en oud: onmatig drinken is hier de oorzaak van en in dronkenschap worden geheimen geopenbaard.

Zo zijn er vele mogelijkheden voor het uitbeelden van Bacchus: als kind, jongeman of grijsaard.

De omgeving van Bacchus[68]

Een kleine opsomming vormt de opening: er is de wijnrankwagen van de triomferende Dionysus, met nu eens panters, dan weer tijgers en lynxen als trekdieren. Daar is Silenus op zijn ‘pandus asellus’, zijn doorzakkende ezel. Dan de satyrs met de thyrsusstaven.

De locus classicus voor Bacchus' gevolg komt uit Strabo[69]: Sileni, Satyri, Bacchae, Lenae, Thyae, Mimallones, Naiades, Nymphae, Tityri. Giraldi voegt hier nog enkele gegevens uit Cornutus[70] aan toe: Σ□ιρτο□ en Σευ□δαι, dansers en voortsnellenden, en ook nog: Panes, Silvani en Bassarides, terwijl hij na deze geciteerde namen ook nog geeft: Maenades. En over hen allen zegt Giraldi dat het meer fabelwezens dan goden zijn.

Een enkel woord wijdt de auteur dan nog aan de Ariadnae Chorus, waarin hij het hele Bacchusgezelschap afgebeeld ziet[71].

De cognomina van Bacchus

Veruit het grootste deel van Giraldi's Bacchusartikel is aan de bijnamen van Bacchus gewijd, met een bijna onoverzienbare hoeveelheid kennis en eindeloos geduld samengesteld. Om een indruk te geven, sommen we de bijnamen op, om daarna een enkele in de uitwerking nader te volgen. Hier zijn ze: Liber Pater, Thyoneus, Dithyrambus, Thriambus, Maeonius, Bacchepaian, Lysius, Cephales, Lenaeus, Melanaigis, Aisymnetes, Hygiates, Soter, Enorches, Morychus, Problastus, Erebinthius, Sycites, Corymbifer, Sabazius, Hyes, Phausterius, Choopotes, Methymnaeus, Iakchos, Oinos, Mainoles, Eiraphiotes, Bougenes, Dousares, Taurophagus, Hebon, Lampter, Bassareus, Bromius, Aigobolos, Ignigena, Zagreus, Isodaites, Limnaeus, Laphystius, Eligeus, Nyctelius, Floridus, Briseus, Licnites, en als we volledig zouden willen zijn, zouden we nog veel meer namen hier aan kunnen toevoegen. Men zal deze lijst ziende begrijpen dat we naar volledigheid niet kunnen streven, hoeveel interessante zaken en zijden van Bacchus ook door Giraldi gegeven worden. We behandelen in het voetspoor van de auteur één cognomen in zijn geheel, en van enkele andere zullen we het belangrijkste materiaal geven.

Liber Pater[72]

Het uitgangspunt wordt gevormd door twee regels van Tibullus[73]:

> Candide Liber ades, sic sit tibi mystica vitis,
> Sic hedera semper tempora vincta feras.
>
> Kom hier, blanke Liber, zowaar als gij de mystieke wijnrank
> bezit, zowaar als ge altijd klimopomwonden slapen hebt....

Deze dichterlijke inleiding, die de naam Liber herbergt, wordt gevolgd door de eerste verklaring van deze bijnaam: het vrijelijk

praten (linguae licentia), wellicht ook: het ongebonden spreken. Dan volgt een wijnallegorie die ons ondertussen wel zeer goed bekend is: wijn maakt de mensen vrij van zorgen en verdrijft de neerslachtigheid. Als illustratie deze ovidiaanse verzen[74.]:

> Cura fugit multo diluiturque mero:
> Tunc veniunt risus, tunc pauper cornua sumit,
> Tunc dolor et curae, rugaque frontis abit.

> De zorgen vluchten heen en worden door veel wijn opgelost.
> Dan komen de lachbuien, dan gaat de arme zich heel wat verbeelden, dan snellen smart en zorgen heen en de rimpels van het voorhoofd verdwijnen.

Ook Horatius wordt genoemd, die eveneens meent dat Liber het gesloten hart openmaakt[75.], een plaats ondersteund door een citaat uit Seneca[76.]. Daarmee is de eerste paragraaf van de inhoud van de naam Liber gegeven.

In de tweede afdeling handelt Giraldi over een politieke kant van de naam: Liber wordt vereerd in de civitates liberae. In Diodorus Siculus[77.] staat te lezen, dat er een stad, Eleutherae, gesticht is, ter nagedachtenis aan vader Liber. Dit Diodoruscitaat wordt weer ondersteund door een citaat uit Plutarchus[78.]: Waarom noemen ze Bacchus Liber? Omdat hij drinkenden vrijheid geeft? Want de drank maakt zeer vrij. Of omdat hij de libatio, het plengoffer heeft uitgevonden? Of, zoals Alexander zegt, omdat hij voor de vrijheid van Boeotie heeft gevochten? En zelf □λευ□□ριος, dat is Liber of bevrijder is genoemd?

In dit verband noemt Giraldi ook nog Pausanias en Hesychius.

Er is nog een andersoortige vrijheid die Liber geeft aan de mensen: de god bevrijdt de mannen van hun zaad, zoals Augustinus leert[79.]. De vrouwen worden door Libera mutatis mutandis bevrijd. En, nog steeds Augustinus, de schaamdelen van de mensen worden in de tempels van Liber en Libera tentoongesteld.

Over de tot nu toe onbekende Libera krijgen we maar spaarza-

melijk te horen. Het belangrijkste lijkt een citaat uit Tacitus[80.], over een tempel gewijd aan Liber, Libera en Ceres, terwijl Augustinus[81.] meedeelt dat Libera zowel Venus als Ceres betekent. En Cicero weet te vertellen dat de wijngod Liber niet dezelfde is als deze Liber, die met Libera en Ceres een trits vormt: immers Liber en Libera zijn kinderen van Ceres, die ‘liberi’ kinderen zijn genoemd.

Giraldi eindigt met een grapje als hij opmerkt dat Liber samenhangen kan met het werkwoord labi, uitglijden. Liber heet dan voor dit geval Laber, maar wie dit beweert, aldus Giraldi, glijdt zelf uit.

Aan het slot van Giraldi's Bacchus-artikel bewaarheidt zich wat we in het begin reeds opmerkten: de belangstelling voor het detail en de opsomming. Wat toch is het geval? Als grandioze afsluiting vinden we bij Giraldi (Kol. 290 B-F) afgedrukt een uit de Anthologia afkomstig epigram met Bacchus-epitheta dat de 24 letters van het Griekse alfabet achtereenvolgens te pas brengt. Alleen van de éérste regel geeft Giraldi een vertaling in het Latijn: Μ□λπωμεν βασιλ□α, φιλ□νιον (I) ε□ραφι□την = Cantemus regem, Philenion, Eraphioten; wij geven de overige 24 regels naar G. in de griekse tekst (A.P. IX, 524).

□βρο□□μην, □γρο□□ον, □ο□διμον, □γλα□μορφον,
Βοιωτ□ν, βρ□μιον, βα□χε□τορα, βοτρυοχα□την,
Γη□□συνον, γον□ενντα, γιγαντολ□την, γελ□ωντα,
Διογεν□, δ□γονον, δι□υραμβογεν□. Δι□νυσον,
Ε□ιον,ε□χ□την[(2.)], ε□□μπελον, □γρεσ□□ωμον,
Ζηλα□ον, Ζ□χολον, Ζηλ□μονα, ζηλοδοτ□ρα,
□πιον, □δυπ□δην[(3.)], □δυ□ροον, □περοπ□α,
Θυρσοφ□ρον, □ρ□ϊ□α[(4.)], □;ιασ□την, □υμολ□οντα,
□νδολ□την, □μερτ□ν, □οπλ□□ον, ε□ραφι□την,
Κ;ωμαστ□ν, □ερα□ν, □ισσοστ□φανον, □ελαδειν□ν,
Λυδ□ν, ληνα□ον, λα□ι□□δεα[(5.)], λυσιμ□ριμνον,
Μ□στην, μαιν□λιον, με□οδ□την[(6.)], μυρι□μορφον,
Νυ□τ□λιον, ν□μιον, νεβρ□δεα, νεβριδ□πεπλον,
(1.)

(2.) ε□χα□την.
(3.) □δυπ□την.
(4.) θρ□ϊ□α.
(5.) λα□ι□ηδ□α.
(6.) με□υδ□την.
(1.) φιλε□ιον.

Ξυστοβ□λον, ξυν□ν, ξενοδ□την, ξαν□ο□□ρηνον,
□ργ□λον, □βριμ□□υμον, □ρ□σ□ιον, ο□ρεσιφο□την,
Πονλνπ□δην[7.], πλαγ□τ□ρα, πολνστ□φανον, πολ□□ωμον,
□Ρηξ□νοον, □αδιν□ν, □ι□ν□δεα, □ηνοχορ□α[8.],
Σ□ιρτητ□ν, Σ□τνρον, Σεμεληγεν□την, Σεμελ□α,
Τερν□ν, ταυρωγ□ν[9.], τυρρηνολ□την, ταχ□μηνιν,
□πνοφ□βην, □γρ□ν, □μεν□ιον, □λ□εντα,
Φηρομαν□, φρι□τ□ν, φιλομειδ□α, φοιταλι□την,
Χρνσ□□ερον[10.], χαρ□εντα, χαλ□φρονα, χρνσεομ□τρην,
Ψνχοπλαν□, ψε□στην, ψοφομηδ□α, ψυχοδαϊ□τ□ν,
□ριον, □μηστ□ν, □ρεσ□τροφον[11.], □ρεσ□λοιγον[12.]

Dit gedicht kan omstreeks 500 na Chr. zijn ontstaan. Het dateert van de tijden ná Nonnus. Ieder vers heeft vier woorden. Wij komen in ons volgend boekje op dit gedicht uitvoerig terug.

Bougenes[82.]

Wij willen Giraldi volgen bij zijn uiteenzettingen over een van de bekendste bijnamen van Bacchus: Bougenes, door de auteur grieks geschreven, en door hem aldus vertaald: bove genitus, uit een koe geboren.

Vier Dionysusnamen volgen, die alle met de stier te maken hebben:
ταυρομ□ρφος, tauriformis, stiervormig;
ταυρο□□φαλος, tauriceps, stierkoppig;
ταυρωπ□ς, zonder latijns equivalent, met stierenuiterlijk: Cornutus, De Natura Deorum, 22; zoon van Zeus en Persephone[83.].
en tenslotte τα□ρος, zonder meer: stier.
Van de stier naar de gehorende Dionysus:
ταυρο□□ρως, tauricornis, de stierhoornige[84.];
βου□□ρως, bucerus, de koehoornige;
δι□□ρως, bicornis, de tweehoornige[85.].

(7.) Πουλυπ□την.
(8.) □ηνοφορ□α.
(9.) ταυρωπ□ν.
(10.) Χρυσο□□ρων.
(11.) □ρε□τροφον.
(12.) □ρεσ□λοιπον.

Nog een algemeen horencitaat uit Ovidius[86.]:

> Accedant capiti cornua, Bacchus eris.
>
> Laten er nog horens bijkomen en ge zult Bacchus zijn.

Er volgen antwoorden op de vraag: waarom draagt Bacchus horens?[87.]

1. Diodorus Siculus[88.] legt verband tussen deze voorstelling en het feit dat Bacchus als eerste de ossen voor de ploeg spande, zoals ook Osiris[89.] zou gedaan hebben.
2. Diodorus[90.] is ook de schrijver die het verhaal vertelt van Bacchus verdorstend in de woestijn en die gered wordt door Jupiter (H)ammon ter ere van wie Bacchus dan een beeld met ramshorens opricht.[91.]
3. Cornutus[92.] geeft een overdrachtelijke uitleg: cornua geven audacia, stoutmoedigheid aan, wat geillustreerd wordt met de bekende woorden van Ovidius[93.]:

   > Tunc pauper cornua sumit.

4. Nog een getuige volgt[94.] die de horens van vader Liber en van anderen aldus verklaart: wijnzucht vergroot driestheid en onverzettelijkheid, wat door horens uitgedrukt wordt. Ongeveer hetzelfde heeft ook Festus[95.] gezegd.
5. De horens betekenen cristae, helmbossen. Voor deze explicatie citeert Giraldi Vergilius[96.]:

   > et rubrae cornua cristae...
   >
   > de helmkam met de rode helmbos

   Maar Giraldi concludeert cornua = cristae, terwijl Vergilius spreekt over de helmkam, die de helmbos draagt. Giraldi gaat op deze fout door en schrijft cornua = cristae = comae, haar, = □□ρατα, horens, welk woord naar aanleiding van één Homerusplaats[97.] verschillend geïnterpreteerd wordt[98.].
6. Weer anderen, aldus Giraldi, menen dat de horens cincinni, haarkrullen, waren en hij verwijst naar het Mozesverhaal[99.] waar in de vulgaat staat: Cumque descenderet Moyses de monte Sinai... ignorabat quod cornuta esset facies sua ex consortio sermonis Domini.

Deze horens van Mozes zijn voor Giraldi pijpekrullen, die hij ook bij Armeniërs en Lydische priesters te Rome gezien heeft.

7. Een grieks werkwoord □ερ□σαι, duidelijk door Giraldi in verband gezien met □□ρας, maar vertaald als miscere, mengen; voorts met □ερ□τηρ, □ρατ□ρ, mengvat. De grondgedachte is dat de horen als drinkbeker gebruikt wordt. Steunpunt is Hyginus[100.]: Er was een zekere Cerasius die in Aetolië wijn met water gemengd heeft; vandaar dat miscere = □ερ□σαι.
8. Tenslotte worden de cornua in verband gebracht met riviergoden, die vaak met horens voorgesteld worden[101.].

Eindnoten:

47. Wij raadpleegden en citeerden uit de uitgave van Giraldi's Opera Omnia van Johannes Jensius, Leiden, 1696. Het betreft hier Syntagma Octavum. De Baccho, Priapo, aliis; kol. 267-290. Over Giraldi (en Conti) zie Franck L. Schoell, Les Mythologistes Italiens de la Renaissance et la poésie élisabéthaine. Rev. Lit. comp. Tome IV, 1924, 5-25.
48. Zie Jean Seznec, passim.
49. Synt. VII, p. 251 (Seznec, p. 251).
50. Vita Apoll. Tyan. (II, 9).
51. III, 62, 2; 63, 3; 64, 1; 64, 3.
52. Ammon of Hammon, een naam van Jupiter; treedt ook op in de gedaante van Bacchus, op indische veldtocht, die in de woestijn een tempel opricht voor Jupiter Ammon.
53. De Nat. Deor. III, 58.
54. Zie Diod. Sicul. I, 15, 6.
55. Ling. Lat. VII, 87.
56. Giraldi verwijst naar Eustathius op Ilias. VI. 132 = p. 629, 29: □πε□ □□ε□νος Β□□χος □π□ το□ β□ζω β□βαχα, πλεον□σαντος το□ □ δι□ τραχυφων□αν □αιρ□αν.
57. 271, B.-C.
58. Cratyl. 23, p. 406c.
59. Corn. 13, p. 173 Osann.
60. Sat. I, 18, 15, waar aan toegevoegd is: quia solem mundi mentem esse dixerunt.
61. I, 18, 15. Daarna voor de orphische verzen: Orph. Frgm. 167[7] Abel.
62. Ook hier is Macrobius de zegsman (I, 18, 14).
63. 270 D.e.v.
64. p. 178 Osann.
65. Bron: Tibullus (I, 4, 37-38).
66. Met. IV, 17-18.
67. Ov. Heroïd. XV, 24.
68. 270 E.e.v.
69. Strabo X (p. 717).
70. Cornutus 30, p. 176 Osann. - enkele fouten bij C. zijn hier stilzwijgend hersteld.
71. Hom. Il. XVIII, 590-592. Zie ook Prop. El. II, 3, 18. Vgl. Heinsius Lofz. p. 141.
72. 271 F.
73. III, 6, 1-2.
74. Ars. Am. I, 238-240.
75. Hor. Sat. I, 4, 89.

76. De Tranq. An. XVII.
77. IV, 2.
78. Plutarchus, Quaest. Romanae, 104.
79. De Civ. Dei VI, 9. Id. in M.V. III.
80. Ann. II, 49, 1.
81. De Civ. Dei VII, 3.
82. 279 G-280 A.
83. Orph. Hymne 29, 4; Cornutus N.D., 22.
84. Orph. Hymne 52, 2; Eur. Ba. 100.
    Nicander Alexipharmaca, 424 vermeldt het kruid βο□□ερας, waarvan het zaad op hoorntjes lijkt.
    Nicander is een griekse dichter uit de tweede eeuw voor Christus.
85. Hom. Hymne 19, 2; A.P. 6, 32. - G. verwijst naar de orphiek (Orph. Frgm. 274).
86. Heroïd. XV, 24.
87. Als grondslag wel de niet door G. genoemde uitspraak van Athenaeus, XI, 51, p. 476a: □τι τε τα□ρον □αλε□σ□αι □π□ πολλ□ν ποιητ□ν, □ν δ□ Κυζ□□□ □α□ ταυρ□μορφος □δρυται.
88. Diod. Sicul. I, 15, 6: Osiris is φιλογ□ωργος.
89. De overeenkomsten tussen Dionysus en Osiris worden in de literatuur talloze malen uiteengezet. - Hoofdbron blijft Plutarchus' geschrift Isis en Osiris. - Zie ook Diod. Sicul. I 17 en 18. Enkele overeenkomsten zijn: Osiris, zoon van Jupiter, man v. Isis, en een voornaam egyptisch god, bracht beschaving en wetten en onderwees de landbouw. Hij verlaat Egypte terwille van een wijde cultuurspreiding, o.a. begeleid door Pan. - Eerst trok hij door Ethiopië, waar de Satyrs zich bij hem voegen. Daarna gaat hij naar Arabië en grote delen van Azië en Europa. Thuisgekomen wordt hij door zijn broer Typhon vermoord en in stukken gesneden en in een koffer op de Nijl gezet. Osiris wordt vaak met een ossekop afgebeeld en zo aanbeden. Maar Osiris is ook de zon. Wij zagen bij ons Dionysusverhaal veelal dezelfde opvattingen. Heel belangrijk is het dat én Dionysus én Osiris de zon zijn. Voor Osiris als vinder van de ploeg: Tibullus I, 7, 29 en Serv. op Verg. Georg. I, 147.
90. Diod. Sic. IV.
91. III, 73.
92. Corn. 30.
93. Ars Am. I, 239.
94. De scholiast Porphyrio op Hor. Carm. II, 19 lemma aureo cornu decorum.
95. Festus grammaticus, de verbor. signif. p. 33 ed. Lindsay i.v. cornua.
96. Verg. Aen. XII, 89 enz. (foute interpretatie).
97. Ilias XI, 385.
98. Bijv. Hesychius i.v. □□ρας □ρ□ξ (= haar).
99. Ex. 34:29.
100. Hyginus, fab. 274.
101. Zie bijv. Ov. Met. XIV, 602; Verg. Aen. VIII, 77.

3. Natalis Comes (Natale Conti)

Natalis Comes' lijvige werk *Mythologiae*, *sive explicationes fabularum*, in tien boeken verscheen in een betrekkelijk korte periode tot driemaal toe in druk in Venetië: 1551, 1568 en 1581. Het werd vier keer in Frankfurt gedrukt tussen 1581 en 1596, driemaal te Parijs tussen 1583 en 1605 en er zijn zeker nog vier andere uitgaven bekend[102.]. Ook de prachtige franse vertaling van J. de Montlyard beleefde zeker vijf drukken[103.].

Ook Comes' geschrift is voor ons een lastig te hanteren encyclopedie. Evenals Giraldi gebruikt hij veelvuldig griekse bronnen; zijn kennis van Euripides blijkt op vele plaatsen. In het Grieks is hij bijzonder bedreven. Hij gaf in 1556 een latijnse vertaling van de hele Athenaeus! Verder kunnen we verwijzen naar hetgeen we reeds over Giraldi gezegd hebben: ook hier is een menigvuldigheid van gegevens, van etymologieën, en een minimum aan verhalen. Wij lezen alle mogelijke in ongetoomd

enthousiasme volgens de ordening der ordeloosheid neergeschreven wetenswaardigheden.

Ook bij deze geleerde hebben we er ons niet toe gezet deze veelheid naar onze inzichten te ordenen en bijeen te plaatsen wat wij bij elkaar achten te horen. Deden we dat wel dan zouden we een zeer wezenlijk aspekt van Comes terzijde schuiven: zijn etaleren

van de meest gevarieerde artikelen in al hun rijkdom zou geheel teloor gaan.

Ook bij Comes is de christelijk-allegorische uitleg van de mythe geheel verdwenen: Boccaccio, Giraldi en Comes zijn in dat opzicht renaissancemythografen. De direkte band tussen christelijk geloof en mythische verbeelding is verbroken en zal eerst op een wonderbaarlijke wijze, geheel vernieuwd en principieel anders, in de zeventiende eeuw terugkeren. Nu viert de wijnallegorie hoogtij. Indien we het voorzichtig onder woorden brengen, zouden we kunnen zeggen, dat deze verklaringswijze van de mythe antimetafysisch is: de zienlijke en onzienlijke wereld, in de middeleeuwen zo nauw op elkaar betrokken, zijn nu (voorlopig) gescheiden. Niet omdat het metafysische ongeloof-waardig geacht wordt, maar omdat de Renaissance bezeten is van de zintuigelijk waarneembare of uit boeken te kennen werkelijkheid: aan het metafysische is geen plaats meer toebereid.

Na deze korte inleiding nu Comes zelf over Bacchus.

1. *Dionysus' geboorte en etymologieën van de naam*

Drie griekse citaten vormen het begin van Comes' bespiegelingen: Twee uit de Homerische Hymnen[104.] en de beginregels van Euripides' Bacchanten. Het Zeus-Semeleverhaal volgt naar Ovidius. Semele's vuurdood wordt geïllustreerd met enkele verzen uit de Bacchanten[105.].

Naast Semele wordt ook Proserpina als moeder genoemd[106.], terwijl de wijngod onmiddellijk daarop de zoon is van de egyptische Isis[107.]. Men kan over dergelijke naast elkaar staande gedetailleerde feiten verschillend oordelen: de auteur kan uitgegaan zijn van het bestaan van meer dan één wijngod, zoals Cicero doet[108.] en zoals door Comes wordt geciteerd verderop in zijn betoog, of er is een andere mogelijkheid: de vreugde van het citeren uit de ouden is zulk een verrukkelijke bezigheid dat de auteur zich niet bekommert om de inhoud van die zeer uiteenlopende citaten, uitgaande mede van de overtuiging dat wat klassieke bronnen meedelen ook altijd waar is.

Enkele nogal wilde etymologieën van de naam Dionysus volgen. Allereerst brengt de auteur de naam van de god in verband met het werkwoord pungere, gr. ν□ττω, steken: Dionysus ‘stak’ Zeus met zijn horens, toen hij in des oppergods dij vertoefde[109].

Tweede etymologie: er wordt een verbinding aangebracht met het werkwoord □ειν, regenen: Toen Dionysus geboren werd, liet Zeus het regenen[110]. Dergelijke afleidingen konden bij de Grieken ontstaan overeenkomstig de bij hen gangbare gewoonte in de naam van de boreling een zeker omen of voorteken te horen. Vaak dragen kinderen immers namen naar de omstandigheden der ouders bij hun geboorte. Zo hoorde men b.v. in Odysseus de woorden □δος, en □ειν, d.w.z. toen hij geboren was liet Zeus het op de weg regenen.

Andere oplossing: de jonge god heeft onmiddellijk na zijn geboorte veel te maken gehad met waternimfen, hetgeen met de regen van Zeus in verband zou gebracht kunnen worden. De tekst geeft ons daarover geen afdoende inlichtingen.

Een derde etymologie, naar Nonnus[111], die uitgaat van ν□σος = χωλ□ς = mank: Vader Zeus liep mank toen hij Dionysus in de dij droeg. In het latijn van Comes staat: claudus.

Zoals er veel mogelijkheden zijn ter etymologiserende verklaring van de naam, zo zijn er nog meer gegevens over de vroegste jeugd van Dionysus. Wij geven de varianten, die Comes de moeite van het vertellen waard vindt. Nogmaals: dergelijke opsommingen, een dergelijke scala van alle mogelijke mythologische versies is een renaissancevreugde op zichzelf.

1. Volgens de dichter Meleager (70 v. Chr.) wiens werk in de Anthologia Graeca is opgenomen, in de tijd van Comes juist herontdekt en hogelijk gewaardeerd[112], nemen de nimfen Dionysus direkt uit de as van de verbrande Semele, en wordt dus aan Zeus' dij als verblijfplaats voorbijgegaan.
2. De opvoedsters zijn de Horen, drie zusters, dochters van Jupiter, die de drie jaargetijden lente, zomer en winter beheersen. Bron is Nonnus[113].
3. Nu de Hyaden[114], de zusters van Hyas, die gedood werd door

een beer, waarover deze zusters onherstelbaar bedroefd waren. Na hun dood worden ze een sterrebeeld, dat bij opkomst regen veroorzaakte. En dit laatste is dan wel weer van belang, omdat Dionysus in zijn jongste tijd nog al veel met water te maken heeft.

4. Dionysus is opgevoed in een Achaische stad, Mesatis[115.].
5. De geschiedenis van Ariadne op Naxos, verlaten door Theseus, en opgenomen door Dionysus, zal wel de grondslag zijn voor een nieuwe opvoedplaats van de wijngod: het eiland Naxos, volgens Comes berustend op een overlevering van de inwoners van Naxos, dat ook Dionysias heet[116.]. Als de god geboren is uit de dij geeft namelijk Jupiter het kind ter opvoeding aldaar over aan drie nimfen: Philia, Koronis en Kleide.
6. Nog een gegeven: evenals Hercules is Dionysus afkomstig uit Thebe[117.]; zijn moeder was dan een syrisch-phoenicische.
7. Een gegeven uit Plutarchus[118.]: in een bron in Boeotië, de Kissoessa, de klimopbron, werd de jonge Dionysus gebaad door de nimfen. Dus weer een andere plaats waar de weinig gewenste boreling in leven gehouden werd.
8. De hierboven vermelde gegevens leiden als het ware vanzelf naar een noodzakelijk volgend punt: als er zoveel verhalen in omloop zijn over Dionysus' vroegste jeugd en deze gegevens zo ver uit elkaar lopen, geografisch gesproken, dan is het welhaast noodzakelijk dat er meerdere Dionysi geweest zijn. Dit soort beschouwingen gaat altijd uit van de befaamde plaats bij Cicero[119.], die de volgende onderscheidt: de zoon van Jupiter en Proserpina, de Nijl-Dionysus, Cabiro-Bacchus, afkomstig uit Lemnos, verbonden met de Sabazia-feesten, de zoon van Jupiter en Luna, ter ere van wie de orphische sacra zijn ingesteld en tenslotte de zoon van Nisus en Thyone, wat, voegen we er aan toe, een naam is van Semele.

   Zoals al meer opgemerkt is: de mededelingen van Cicero zijn niet erg duidelijk en nauwelijks instruktief, maar desondanks eindeloos vaak geciteerd. Interessant is de opmerking van Comes dat men van deze ciceroniaanse inlichtingen bij de dichters niets hoort, want bij dezen is Dionysus de zoon van Jupiter en Semele,

daarbij een onderscheid makend tussen dichterschap en 'wetenschap'.

9. Een nieuwe lezing: na de geboorte wordt op bevel van Jupiter het kind door Mercurius naar Euboea gebracht, alwaar Makris, de dochter van Aristaeus, Dionysus beschermt tegen de wraak van Juno en honig druppelt op de lippen van het kind. Maar Makris wordt door Juno uit Euboea verdreven en ze begeeft zich naar de Phaeaken; daar voedt ze de baby op in een grot met twee deuren[120.].
10. Volgens een orphische hymne[121.] was Hippa voedster van Dionysus.
11. Dan worden de nimfen in het algemeen als voedsters genoemd[122.].
12. Nu komen we op bekender terrein: tante Ino voedt de baby in een grot met melk op, om hem vervolgens weer aan de nimfen door te geven[123.].
13. Nu de drie tantes, Ino, Autonoe en Agaue als voedsters[124.]. Naast de klassieke bron citeert de auteur eigen verzen uit zijn Venationes, een bundel van vier boeken in hexameters, gewijd aan Kardinaal Giulio della Rovere.

2. *Gestalten van Bacchus en zijn gevolg*

Ook Comes geeft zich enige moeite om ons de verschillende gestalten van Bacchus, zoals die bekend zijn uit de literatuur, af te schilderen.

1. Er zijn uitbeeldingen van de wijngod die hem manlijk laten zien en andere waarin hij duidelijk vrouwelijk is[125.].
2. Uit Ovidius[126.] blijkt dat Dionysus altijd jong is.
3. Min of meer aansluitend bij 1: Dionysus is soms bebaard, soms glad van gezicht.
4. En weer wellicht aansluitend bij 3: voor de eerste keer een wijnallegorische interpretatie: sommigen worden door wijn vrolijk, anderen bezeten[127.].
5. Dionysus, al weer in verband met de vorige punten, is tegelijk oud en jong[128.].

6. Nogmaals een nadere aanvulling, nu uit Euripides[129]: Dionysus heeft een vrouwelijk voorkomen, is □ηλ□μορφος.
   Min of meer ten vervolge van de gegevens over de zeer jonge Bacchus meldt Comes nu enkele van zijn wonderdaden, die te maken hebben met melk, honig en wijn.
   Wat het melk- en honigwonder betreft ontleent hij zijn kennis aan Euripides[130], een fragment uit het bodeverhaal, handelend over de Bacchanten, die met hun vingers in de aarde krabbend de melk in stromen deden te voorschijn komen, terwijl uit hun thyrsusstaven de honig te voorschijn kwam. Wij verwijzen voor de honig naar p. 104, punt 9, waar Makris honig op de lippen van de jonge god druppelt en naar punt 12 op dezelfde pagina, waar Ino het kind melk geeft.
   Voor de wijn is weer Euripides de bron[131]: de Bacchanten slaan met de staf op de rots en de wijn springt te voorschijn.

We vermelden nu alleen dat Comes in de voortgang van zijn Bacchusencyclopedie eerst vertelt over een gevecht van de god met een slang, de z.g. □μφ□σβαινα en vervolgens iets meedeelt over de voor Juno vluchtende god, waarbij hij spreekt van een vlucht naar Egypte en Syrië, en naar Thracië en India, waarbij ook weer in het kort de strijd van Dionysus en Lycurgus vermeld wordt.

Veel uitgebreider en geheel in de lijn van ons onderzoek is de opsomming van de begeleiders van Bacchus.

Allereerst daemones immites, wrede demonen: cobali, satyrs, Bacchae en Sileni, voornamelijk in overeenstemming met Ovidius[132].

Daarna de dieren, lynxen, tijgers en panters[133].

Zonder nadere uitleg noemt de auteur, als een figuur uit het gevolg: Lusus, naar wie Lusitanië genoemd zou zijn[134]. Lusitanië is een spaanse landstreek.

Tussen de kameraden van Bacchus in vermeldt Comes dat de god zich kleedde in dierenvellen; Bacchus' bijnaam Brisaeus wordt hier in verband gebracht met het pardelvel waarmee de god bekleed was.

Daarna volgt, weer in een opsomming, de naam van een genius: Acratus[135.]. Zulke onbekende figuren als Lusus en Acratus zullen wel genoemd zijn opdat de auteur zijn klassieke belezenheid kan tonen.

Pan-figuren, natuurlijk bij Dionysus horend, en satyrs, voor de tweede keer genoemd volgen, terwijl de naam Pan etymologisch in verband gebracht wordt met de geografische naam *Spanje*.

Voor een enkele keer willen we niet aan de lezer onthouden wat de franse vertaler, Jean de Montlyard, van deze passage maakt[136.]. Deze vertaler en bewerker van de latijnse tekst neemt zeer veel vrijheid, maar het succes is groot en de encyclopedische opsomming van Comes wordt vervangen door een panoramatisch verhaal:

Pour compagnons et supposts il avoit ie ne sçay quels Demons cruels et inhumains qu'on nommoit Cobales, Satyres, Silenes, Tityres, Cabires, Corybantes, Pans, Aegipans, Bacchantes, et toutes celles que nous avons cy-dessus nommees, en somme tous autres bons compagnons et enfans sans-soucy: tousiours suyvis de ieux de flustes, hauts-bois, saqueboutes, nazards, cornets à bouquin, flageolets, chalemeaux, musettes, doucines et autres instruments à vent, avec toutes sortes de sonnailleries, campanes, cymbales, dondaines, cris et acclamations de ioye, battement de pieds et de mains, extases, evanoüissemens, ravissemens d'esprit, enthusiasmes. Gens occupez seulement à rire, chanter, danser, baller, gambader, virevouster, boire d'autant, faire l'amour, nommer, folastrer, ribler, roder, batre le pavé, aller en garroüage et finalement tout ce qu'il peut despendre des ieux, esbatemens, et bonnes cheres tant de iour que de nuict, à la ville et aux champs, en apert et en tapinois. Car telles choses appartiennent proprement à Bacchus, vray pere nourissier de Venus, de la Volupté et des Graces......

Wij wilden de lezer deze uitbundige passage niet onthouden.

We zijn overigens wel te ver gegaan met ons citaat, want het ging

niet alleen over het gezelschap, het meldde ook over alles wat Bacchus aangaat.

Comes gaat nu verder met de opsomming van enkele attributen van Bacchus, o.a. de thyrsus en de nebris, noemt tevens de aan hem gewijde planten en bomen: klimop, smilax, den en eik[137]. Voorts in afwisselende volgorde: de snapachtige specht, vijgenblad en druiventros, narcissuskrans en slang[138].

Terug naar het gevolg van de wijngod:

Maenaden, voorzien van een afleiding ab insania; er is natuurlijk gedacht aan het griekse werkwoord μα□νεσ□αι, krankzinnig worden.

Thyaden, ab impetu et furore; gr. □□ειν, razen.

Naast deze afleiding denkt Comes ook aan Thyia, de eerste vrouw die als priesteres van Bacchus zou zijn opgetreden.[139]

Nu de naam Bacchae, ab intemperantia morumque pravitate, naar hun onmatigheid en slechtheid van zeden. Comes zal gedacht hebben aan βα□χ□ν, razen.

Mimallones, quia Dionysum imitarentur. Natuurlijk is hier gedacht aan μιμε□σ□αι, navolgen. Zij immers, zegt Comes, verscheurden wilde dieren met de handen, sloegen op rotsen, waar wijn, melk en honig uit te voorschijn kwamen en hadden als gordels of haarband slangen.

Tenslotte worden in het gevolg nog genoemd: satyrs, Silenen, de Lenae, nimfen, stroomnimfen en Tityri, herders.

3. Interpretaties

Eerst aan het einde van al zijn bespiegelingen en naakte gegevens komt Comes er toe de Bacchusmythen te interpreteren, nuchter, zakelijk, vergeleken althans bij vele van zijn voorgangers. Wij volgen hem voor de laatste maal op zijn pad.

1. Semele en haar zoon Bacchus verhouden zich, natuurkundig, als wijnstok en wijn. Maar wat hier onmiddellijk op volgt is minder gewoon: de auteur beproeft een etymologie van de moedernaam: □π□ το□ σε□ειν τ□ μ□λη, met als latijnse vertaling: a concutiendis membris, van het door elkaar schudden van de leden. Een

dubbele uitleg wordt nu gegeven van deze verrassende, op klankverwantschap berustende etymologie; we moeten zeggen dat dit al weer op natuurkundige wijze simpel tot stand komt: uitgaande van de overeenkomst tussen Semele en wijnstok eerst dit: de membra van de wijnplant zijn de rami, de takken, die door de wind heen en weer geschud worden. Ten tweede; een meer allegorische uitleg: de wijnstok, althans de daarvan afkomstige wijn buigt en bestuurt de ledematen der (drinkende) mensen.

2. Bacchus' vader is Zeus. Wat heeft dat te betekenen? Zeus heeft altijd en van nature met licht en warmte van doen. En in de wijn schuilt warmte. Bovendien kan de wijn (de druif) slechts gedijen in warme landen of in streken met een althans gematigde temperatuur.
   Hier wordt nog aan toegevoegd het verhaal van de verbranding van moeder Semele. Zeus is dus warmte, Semele wordt as, die warmte en vettigheid aan de aarde geeft, wat voor de groei van de druif voordelen heeft.
3. Bacchus is ook wel de zoon van Jupiter en Persephone geheten. Persephone is hier uitgelegd als de aarde, waarin de wijnstok groeien moet; de aarde is als het ware de moederstof, de warmte die groeikracht geeft, de aarde is a.h.w. de maakster van de wijnplant. Deze chtonische verklaring van Comes is natuurlijk alweer natuurkundig.
4. Bacchus wordt in de dij van Zeus genaaid. Het is weer hetzelfde gegeven dat naar voren komt in de verklaring: de wijnstok is hittebegerig want zonder warmte kan ze noch leven, noch vrucht dragen en in de winterkou sterft de wijnstok af.
5. Zoals meer gebeurt, slaat in dit volgende punt Comes de dijgegevens nu over en hij laat de kleine Bacchus direkt van de verbrande moeder overgenomen worden door de nimfen, die hem zijn eerste opvoeding geven. Nimfen hebben alles met water te maken zoals we reeds vele malen zagen en de uitlegging komt niet als een verrassing: de wijnstok heeft van alle bomen het meeste vocht nodig. En: de druiven worden, als ze met mate water krijgen snel tierig en volgroeid.

6. Bacchus belandt al vroeg in Egypte wegens de hitte van dat land en de vruchtbaarheid van de grond. We zien in dit punt een aanvulling van 3: Bacchus als kind van Zeus en Persephone. Alle moeilijkheden van de tocht van Bacchus naar Egypte of zijn oorspronkelijke afkomst uit dat land worden niet ter sprake gebracht.
7. We arriveren nu bij de uitwerking van het wijngebruik, het Bacchuseffekt: de inborst des drinkers wordt soms moediger door wijngebruik; anderen worden babbelachtig en schichtig als vrouwen. En dit gegeven brengt Comes tot deze uitleg van de gestalte van Bacchus: vandaar dat de god zowel voor een man als voor een vrouw geldt.
8. Nu Bacchus als metgezel van de Muzen: de hitte van de wijn wekt de geestkracht, het ingenium, op en bekers met onversneden wijn maken welsprekend, en ook vermetel en dapper.
9. Een zeer bekende verklaring van de jonge en naakte wijngod: hij legt de geheimenissen van de mensen bloot.
10. In het gevolg van Bacchus zijn de Cobali, kwade genii, waarvan Acratus (ongemengde wijn) de belangrijkste is. Hoe droevig dit gedeelte van het gevolg is, blijkt wel uit de opsomming van de ellenden die daar uit ontspruiten: geklets, doldriestheid, teugelloze vermogensverkwisting, onbeschaamdheid, vijandschap, kortom heel veel narigheden die met geschreeuw en lawaai gepaard gaan.
11. Dan volgt er een soort maxime, die uit de renaissanceletterkunde zeer bekend is en die van veel ouder datum stamt: De meeste mensen kennen hun tekortkomingen aan de goden zelf toe.
    De betekenis is duidelijk: in het vorige punt worden de kwade gevolgen van het wijngebruik omstandig aangegeven; het zijn menselijke tekortkomingen die hier getekend zijn. Welnu, als een god daarvan de oorzaak is, kan het niet anders dan dat de mens deze tekortkomingen aan een god toeschrijvend, zijn eigen feilen en fouten ‘vergoddelijkt’.
    Comes geeft een voorbeeld hiervan en zegt dat, volgens Chamaileon de dronken Aeschylus de dronken Bacchus ten tonele voert[140.]. En hij voegt hier nog aan toe, als parallelle gebeurtenis-

sen waarbij de menselijke tekortkoming als god aanbeden wordt, dat de beminden het adulterium aan Venus toeschrijven en de krijgslui de wreedheid der oorlogen aan Mars.

12. De lynxen, tijgers, pardels en panters die met Bacchus meetrekken en voor zijn wagen stonden, zijn in volmaakte congruentie met de dronkenschap: de mateloze drinkers immers dragen het stempel van de onmenselijkheid der dieren.
13. Bacchus wordt vaak afgebeeld als een wezen gehuld in de huid van reeën en geiten; de ree geeft de verwijfde natuur van dronkaards aan, de geit is vanouds de vijand van de wijnstok en haar vel is dus zeer geschikt voor Bacchus' kleedij; de geit is dan ongevaarlijk geworden.
14. Hierbij aansluitend het feit dat Bacchus bij uitstek gevierd wordt door vrouwen als zijn priesteressen, wat overeenkomt met de natuur der dronkaards, die meer op vrouwen dan op mannen lijken.
15. De priesteressen dragen thyrsusstaven en kransen van klimop en smilax; van de laatste twee planten kan gezegd worden dat ze op de wijnbladen lijken en aan haar niet vijandig zijn.
16. Naast de zuilen van Hercules in het westen zijn er de Bacchuszuilen in het oosten, die beduiden dat de wijnstok van het geboorteland Egypte ver naar het oosten getransporteerd is.
17. Ook de verscheuring van Bacchus door de Titanen wordt op eenvoudige wijze opgelost, in puur biologische zin: half onder de aarde bedolven wijnstokken komen naar boven en geven weer vruchten.
18. Het driejarig verblijf van Bacchus bij Proserpina: vóór die tijd zijn de wijnstokken niet vruchtdragend, slapen ze als het ware bij Proserpina.
19. De stierenkop en de horens van Bacchus: mateloze drinkers lijken op dieren; of: omdat Bacchus als eerste de koe voor de ploeg spande; minder duidelijk is de laatste verklaring: hij heeft horens, die blijkbaar, in navolging van de maanbeeldspraak, een overeenkomst tonen met de zonnestralen: omdat Bacchus de doordringende kracht van de zon voorstelt.

20. Het tripudium, de driepas, komt in de Bacchuscultus voor, omdat dit een reminiscentie is aan de waggelende gang van de dronkaard.
21. Zoals Ceres wel als de maan gedacht wordt, zo is Bacchus de zon, hetgeen bij 19 aansluit. Comes citeert nu Vergilius[141.] en de Orphische Hymnen[142.]: Hij kwam voor het eerst aan het licht en kreeg de naam Dionysus, omdat hij over de onmetelijk grote hemel voortrolt.
    Bij deze uitleg gaat Comes niet in op de moeilijke plaatsen die hij bij Macrobius gelezen zal hebben: Bacchus is voor hem de zon zonder meer. In dezelfde sfeer bewegen zich ook de nu volgende explicaties.
22. Bacchus draagt de nebris, het hertevel, wegens de ‘varietas stellarum’.
23. De in de Bacchusdienst gebruikte driepas imiteert de zonnebaan. Deze geeft te kennen dat er voortdurend dampen uit de aarde oprijzen, die in regenvorm weer op aarde neerslaan en plant en dier tot leven wekken.
24. De phallusprocessies, die ter ere van Bacchus gehouden worden, duiden op de oorsprong van de verwekking, gesymboliseerd in de wijngod.
25. Nogmaals een sterrekundige explicatie: De uit Zeus en de verbrande Semele gesproten Bacchus is het symbool van de sterren, die van vuur zijn, door de oppergod uit het vuur, dat hijzelf is, vervaardigd.
26. Weer Proserpina als moeder: Bacchus schijnt een ondergronds wezen te zijn; de herrijzenis van hem hangt samen met de verschillende zonnetoestanden, met de jaarlijkse warmteschommeling.

Na een uitvoerig interludium over Bacchus en Egypte voornamelijk, komt geheel aan het slot Comes nogmaals terug op de uitleg[143.]:

27. Bacchus nu als zoon van Jupiter en Ceres, verscheurd door de Giganten, vervolgens gekookt en weer als jonge man herboren,

nadat zijn moeder Ceres de verscheurde ledematen weer te samen gevoegd had.

Deze mythische gegevens laat Comes slaan op wijnstokaanplant en wijnbereiding. Voor de aanwas van het gewas immers zorgen aarde en regen, en uit de geperste druiventros komt de wijn. De jonge Bacchus wordt door de Titanen, de aardgeborenen, gedood, d.w.z. door de wijnbouwers overgeplant, waar de aarde Ceres is, die aan de twijgen nieuw leven geeft. De kokerij hangt samen met de ons reeds bekende oude gewoonte de zeer jonge wijn te koken, ter betere conservering[144].

28. Weer de dubbele geboorte: voor de zondvloed groeide de wijnstok al, tijdens de vloed van Deucalion stierf deze en moest dus later opnieuw geplant worden. Dan volgt nog iets over verschillende Dionysii, waar we geen nieuws uit leren kunnen.

Zo eindigt de nuchtere, zakelijke en zeer belezen Comes zijn uiteenzettingen aangaande de mythen van Bacchus, zonder zich in diepzinnige bespiegelingen te storten. Bacchus is de wijn 'tout court'. Onze mythograaf is de middeleeuwse interpretatie stellig ontgroeid, maar is nog lang niet toe aan de wonderbaarlijke uiteenzettingen van zijn opvolgers uit de rijpere tijden van de zeventiende eeuw. Vele en veelsoortige gegevens bespreekt hij, maar al te diepzinnige overwegingen mijdt hij met alle kracht.

Eindnoten:

102. Voor de vele drukken zie Seznec, p. 278.
103. Jean de Montlyard, seigneur de Melleray en Beauce week, protestant geworden, naar Genève uit. Zijn sterfjaar staat niet vast, wel zijn geboortejaar: 1530. Tot de verscheidene vertalingen van deze popularisator behoort niet in de laatste plaats zijn Mythologie, c'est à dire explication des fables, extr. du latin de Noël Le Comte Lyon 1597, 2 Vol. in 4°. De laatste druk werd verzorgd door J. Beaudouin, Parijs 1627 in folio.
104. 7, 1-2 en 26, 1-2.
105. VS. 243 e.v.
106. Orph. Hymne, 30, 6.
107. Orph. Hymne, 42, 9 en 10.
108. Cic. De Nat. Deor. III, 23, 58.
109. Stesimbrotus (ook door Comes genoemd) in zijn werk ΠΕΡΙ ΤΕΛΕΓΤΩΝ (Jacoby II, 107, fr. 13).
110. Et. Magn. 277, 45, volgens Aristodemus, voor wie men zie: Valckenaer op Eur. Phoen. p. 732 n. 51.
     Voor de afleiding van regenen zie ook Schol. Aristid. Panath. p. 313, 20 Dindorf.
111. Nonnus, Dion. IX, 17-24.
112. Zie A.P. IX, 331. De Anthologia Planudea werd het eerst gedrukt door Joannes Lascaris, Florence 1494 en de eerste Aldus-uitgave dateert van 1503. De Anthologia Palatina kwam het eerst in handen van de Heidelbergse bibliothecaris Fr. Sylburg in de negentiger jaren van de XVIe eeuw. Ook Stephanus, Ronsard en Giraldi putten uit de Anthologia.
113. Als bron wordt Demarchus genoemd. Zie Nonnus Dion. IX, 11-12. Over deze obscure Demarchus zie Lobeck, Aglaophamus I, 573, noot p.

114. Ov. Fast V, 165-166.
115. Orph. Hymne op Misê 42.
116. Paus. VII, 18, 4.
117. Diod. Sic. V, 51, 3; 52, 2.
118. Vita Lysandri, 28.
119. De Nat. Deor. III, 23, 58.
120. Apoll. Rhod. Argon. IV, 1130-1140 + scholia.
121. 49, 1.
122. Hom. Hymne. 26, 3-4.
123. Ov. Met. III, 313 e.v.
124. Oppianus Cyneg. IV, 237-239.
125. Als bewijsplaats: Orph. Hymne 42, 4: □ρσενα □α□ □□λυν.
126. Ov. Met. IV, 18.
127. De franse vert. van J. de Montlyard haalt in dit verband ook Albericus (= Libellus) aan, n.l. *Vin de Singe*, die ziet op lieden die zijn ‘gaillard et joyeux tant en paroles qu'en actions’; *vin de Lion* slaat op drinkers die zijn ‘querelleux et plein de courroux furieux’; tenslotte *vin de Porc*, die te maken heeft met hen die in een diepe slaap raken alsof ze dood zijn. Men vergelijke de in de Libellus deorum om een wijnstok lopende dierentrits aap - leeuw - zwijn.
128. Als bron genoemd Isacius, dat is Tzetzes op Lycophron's Alexandra.
129. Bacchae 503.
130. Bacchae 708-711.
131. Bacchae 706-707.
132. Met. IV, 24-26.
133. Met. III, 666-669.
134. cf. Varro bij Plinius, Nat. Hist. III, 3, 3.
135. Paus. I, 2, 5.
136. J. de M. p. 390. De volledige titel luidt: Mythologie c'est à dire, Explications Des Fables, contenant les généalogies des Dieux, les cerimonies de leurs sacrifices, leur gestes, adventures, amours; Et presque tous les préceptes de la Philosophie naturelle et moralle.
Extrait du Latin de Noel Le Comte et augmentée de plusieurs choses qui facilitent l'intelligense du sujet. Par. I.D.M. 1611.
137. Zie Eur. Bacch. vs. 702 e.v. en vs. 105 e.v.
138. voor de specht: Cornutus 36, p. 184 Osann; voor vijgenblad en druiventros: Nonnus (passim); voor de slang: Gruppe, Gr. Myth. II, 1423[5].
139. Zie het artikel Thyia van Karl Preisendanz bij Pauly-Wissowa R.E. Band VI[A] (1937), koll. 679-684 (680[4-8]).
Thyias = Maenas in een beroemde vergelijking bij Vergilius (Aen. IV, 302 en S. Pease ter plaatse).
Thyia eerste priesteresse v. Ba.: Paus. X, 6, 4.
140. Chamaeleon van Herakleia, peripateticus en litterairhistoricus: ± 300 v. Chr.
Onze bron: Athenaeus I, p. 22A.
141. Georg. I, 5-7.
142. Bij Macrob. Saturn. I, 18, 12.
143. p. 276[1].
144. Zie Jacques André, L'alimentation et la cuisine à Rome, Paris 1961, pp. 165-166 die verwijst naar Columella XII, 20, 7-8 en Palladius XI, 14, 4.
Verder zie men Geoponica v, 47, 1 (ed. Beckh, Teubner, 1895 pp. 164-165).

IV. De zeventiende eeuw

1. H. Sanford

In zekere zin is Hugh Sanford († 1607) nauwelijks een zeventiende eeuwer te noemen; maar zijn werkwijze is dezelfde als we zo dadelijk bij zijn geleerde collega's van de zeventiende eeuw zullen vinden. Over zijn leven is weinig bekend: hij was predikant in Engeland en begon aan een werk dat werd voltooid door een andere geestelijke n.l. Robert Parker (1564-1614), die na Sanford's dood gedwongen werd Engeland te verlaten en zich naar Holland en wel naar Leiden begaf. Het boek komt in 1611 te Amsterdam uit bij Aegidius Thorpius onder de titel: *De descensu Domini Nostri Jesu Christi ad Inferos libri quatuor*.

De werkwijze van Sanford is duidelijk anders dan die van de zestiende eeuwers. Dat wordt reeds duidelijk als hij twee voorgangers noemt[1]: Becanus en Montanus.

Het is overbodig over deze twee geleerden hier uitvoerig te schrijven, maar een enkele opmerking, afgestemd op Sanford's belangstelling, kan hier volgen.

Goropius Becanus (1518-1572) poneerde als stelling dat Vlaams de taal van het paradijs was, een opvatting die niet alleen bij deze schrijver voorkomt, maar in algemene zin en in breder verband een grote direkte of indirekte invloed gehad heeft. Uitgangspunt is de zekerheid dat de eerste mensen in het paradijs woonden, dat er op geen andere plaats zo lang geleden mensen bestonden en dat dus de paradijstaal de oudste was. Als alle mensen van de paradijsbewoners afstammen is het dus duidelijk dat alle talen van de paradijstaal afkomstig zijn en dus ook alle een aanwijsbare samenhang vertonen. Het is minder belangrijk Becanus' stelling hier nader uit te werken, dan dit algemeen gegeven hier even aan te stippen. Het zal Becanus te doen geweest zijn om zijn eigen taal als de oudste te zien, maar de samenhang van alle talen is de grondgedachte.

Benito Arias Montano (1527-1598) is een spaans geleerde, wiens hoofdwerk aldus getiteld is: *Antiquitates Iudaicae*, in 1593 te Leiden uitgegeven.

Sanford noemt de namen van deze twee geleerden, omdat zij evenals hij voor de bewijsvoering van de samenhang der talen en ook der culturen o.a. een werkwijze gebruikten, die onze auteur noemt: anagrapsis. Dit woord lijkt niet klassiek: voor deze vorm geven de lexica: □ναγραμματισμ□ς samenhangend met het werkwoord □ναγραμματ□ζω, ‘write the letters of a name in direct and then in reverse order; transpose the letters of one word so as to form another’, aldus Liddell-Scott, die aantekenen onder het eerst genoemde woord: ‘transposition of this kind’.

Letteromzetting levert volgens deze werkwijze wijsheid op. We noemen het beroemde voorbeeld: Roma-Amor. Of het reeds meerdere malen door ons tegengekomen Hera-Aer. Of een modern voorbeeld: Achterberg zou er geen bezwaar tegen gehad hebben de titel van een gedicht Moordballade om te zetten in Droomballade, omdat deze woorden met dezelfde letters geschreven werden en dus ook een samenhangende betekenis hebben.

We stappen van dit in theorie belangrijke onderwerp af, we komen er in het praktische gebruik ervan spoedig op terug.

Nog één opmerking vooraf: het geloof in het paradijsverhaal houdt in dat de mensheid met één taal begonnen is. Ondanks de toren van Babel is er dus een samenhang tussen alle talen te veronderstellen. Zo is het mogelijk geweest latijnse, griekse en ook hebreeuwse woorden te etymologiseren, alsof ze uit één taal afkomstig zijn. Deze manier van doen is alleen op deze grond aanvaardbaar. We zullen bij de behandeling van zeventiende-eeuwse geleerden hiervoor dan ook materiaal te over tegenkomen.

De hierboven in het kort ontwikkelde gedachte past Sanford eerst toe op aardrijkskundige namen, maar voor ons doel is het veel belangrijker dat hij van mening is dat de anagrapsis eveneens toe-

pasbaar is op goden en hun namen: naar zijn mening is het griekse godenpantheon bijna geheel aan Egypte ontleend en de egyptische godsdienst heeft veel te maken met die van de joden.

Ook deze opvatting moet hier kort, te kort, even nader bekeken worden[2]. Naar chronologie, zoals die in de zeventiende eeuw gehanteerd wordt, is de oudste godsdienst van de wereld die van het Oude Testament, dus de joodse religie. Alle andere godsdiensten zijn van jonger datum en hebben zich onder joodse invloed ontwikkeld: eerst de egyptische, daarna de griekse en romeinse. We zijn de conclusie, die daaruit getrokken kan worden, al tegengekomen: alle latere godsdiensten dragen de sporen van de ware oudste religie, de joodse, die op haar beurt weer zo nauw verwant is aan de christelijke godsdienst van zo veel later datum. Sanford gaat uit van een eindeloze wederzijdse beïnvloeding der religies.

Caput 17 begint al onmiddellijk met twee anagrapseis, waaruit blijken moet dat de joodse godsnaam Jehova door de Grieken overgenomen is als Iacchus, waaruit dan weer Bacchus ontstaan zou zijn.

Voor ons als uitgangspunt uiterst belangrijk: Jehova, de ware God, vindt zijn weerslag in de griekse Bacchus. Sanford begrijpt wel degelijk dat een dergelijk gelegd verband vele weerstanden kan ontmoeten. Hij gaat tot de aanval over: Ongeletterden die er zich aan ergeren dat van de naam Jehova zulk een obscene god als Bacchus afkomstig is, ergeren zich ten onrechte, want er ligt, om zo te zeggen, een antwoord klaar! En dit antwoord heeft als grondslag deze gedachte: Bacchus is een verbasterde, wellicht gedegenereerde Jehova.

Als de Ouden bij hun drinkgelagen *Hie* en *Euios* roepen (twee exclamaties die zonder twijfel met de naam Jehova samenhangen), hebben ze zeker niet bedoeld de wijngod, die als grondlegger van alle mogelijke schaamteloosheid, brooddronkenheid en ontucht kan worden beschouwd, bij name aan te roepen, maar veeleer de leidsman naar schaamte, fatsoen en matiging, de ware God, opdat door zijn aanwezigheid de mensen op het hart werd gebonden

hun feestdagen fatsoenlijk, nuchter en vreedzaam te vieren. Later wordt dat anders. Toen werd het gewoonte sterfelijke mensen met goddelijke eer te bekleden en misschien waren die mensen wel grote schelmen.

Sanford's bedoeling is duidelijk: oorspronkelijk riepen de Grieken de ware God aan bij hun feesten, later substitueren ze Bacchus voor de ware god en wordt de aangeroepene macht een tot god verheven mens. Hier speelt dus de naamovereenkomst Jehova-Bacchus een grote rol. God wordt vergeten, de oorspronkelijke overlevering gaat teloor, en een Bacchusdienst komt er voor in de plaats. En, zegt Sanford, dat is alleen mogelijk door die naamsverandering. En hij heeft nog een aardrijkskundig-historische reden, die dit alles aannemelijk kan maken: Bacchus is een god uit Thebe, maar de oorspronkelijke woonplaats van de Thebanen lag bij Sidon, dus zeer dicht bij het land der joden. Zij waren dus vertrouwd met de joodse religie. Als de Thebanen later Semele's zoon tot god wilden verheffen, ligt het voor de hand dat ze niet alleen de aanroepen en de namen, maar ook de feestdagen en de ceremoniën en de heldenfeiten uit de overleveringen van de joden puurden, gelijk een bij de honig uit de bloesem. Zo komt het dat we wat in de Heilige Schrift aangaande de Jehova-vereerders vermeld wordt, verward en tot mythe gemaakt bij de Grieken, op Bacchus overgebracht vinden. Dit alles wordt nog door Sanford aannemelijker gemaakt met behulp van een citaat uit de oudchristelijke auteur Lactantius[3.]: Wat de dichters vertellen is wel waar, maar het is door zekere verhulling van schone schijn bemanteld. Het is Lactantius' mening, aldus Sanford, dat in het bijzonder die schone schijn bij godennamen gebruikt werd en dat de leugens der dichters niet in de feiten, maar in de namen gelegen zijn[4.]. Sanford vindt de nieuwe namen voor de goden priesterverzinsels; hij acht het echterzeker dat diezelfde priesters van de eigenlijke waarheid op de hoogte waren, maar het gewone volk bleef de waarheid onbekend. De auteur verwijst ter staving naar de god Harpocrates, een god die afgebeeld wordt met de vinger aan zijn mond[5.].

Aan dit alles hebben we weinig toe te voegen: het fundamentele belang van Sanford's inzichten is duidelijk. Slechts één opmerking: de stad Thebe zou gesticht zijn door Cadmus, de zoon van de koning van Phoenicië, of zoals hier uit Sidon afkomstig. Met zijn mensen gaat hij naar Griekenland, vol van herinnering aan de joodse godsdienst. Ziedaar de mogelijkheid dat in Griekenland via Thebe deze religieuze kennis bleeft voortbestaan. Daar komt nog bij dat Cadmus de phoenicische letters mee naar Griekenland zou genomen hebben en aldus zouden zijn onderdanen hun kennis hebben kunnen opschrijven.

Er volgt een samenvattende opvatting, die wel enig opzien wekt: Wie zou werkelijk in deze Bacchustheologie de ware achtergronden ieder afzonderlijk willen nagaan?

Ware het geen rhetorische vraag, wij zouden daar hartgrondig ‘wij’ op willen antwoorden.

En dan lezen we: Laat hij tot het inzicht komen dat de ware Bacchus Mozes of de ware God van Mozes is.

De tweede mededeling ligt meer in de lijn der waarschijnlijkheid van dit betoog dan de eerste: als de mythologie is wat Sanford in den brede heeft betoogd, zouden we inderdaad de God van het Oude Testament kunnen ontdekken in de Bacchusmythologie; de overgang dat Bacchus Mozes zou zijn in bedekte vorm is nieuw en onverwacht.

Toch komt Sanford weer terug op de gedachte dat Bacchus alles te maken heeft met God, of zoals we beter kunnen zeggen: met Christus. Wij lezen dat niemand er aan twijfelen moet of om der wille van de Deus Optimus Maximus is aan Bacchus datgeen ten deel gevallen, wat Diodorus Siculus[6.] over hem (Bacchus) vertelt. Sanford gaat hierover aldus verder:... allen zijn het over Dionysus eens, zij weten eens en voor goed dat hij alleen onsterfelijk is, omdat er niemand bestaat, noch Griek, noch Barbaar, of hij heeft diens weldaden en genade aan den lijve ondervonden, daarmee de opmerking van Diodorus vertalend.

Als we het hierboven weergegevene nogmaals mogen samenvatten: Bacchus is God, is ook Christus en, dat zal nog omstandig

blijken, hij is ook Mozes. Sanford acht het echter een foutieve conclusie nu te willen beweren dat de joden Bacchus hebben vereerd: Het tegengestelde is veeleer waar en eveneens is het waar dat hebreeuwse woorden zich verspreid hebben over alle mogelijke talen. Alle overeenkomsten die hiervan het gevolg zijn laten maar één conclusie toe: De God der joden is in schijnvormen aan de Grieken bekend. Alle ouden hebben een en eenzelfde theologie bezeten, die de Grieken tot mythologie vervormden. Het komt er dus op neer dat alle griekse kennis aan de pure waarheid ontleend is en in strijd met diezelfde waarheid is opgebouwd.

Enkele voorbeelden[7.]

In de Orphische hymnen komt Mises voor[8.], die in het eerste vers Dionysus, in het vierde λ□σειος □α□χος wordt genoemd.

Voor Sanford is het geen vraag of hier van Mozes gesproken wordt! Dat is alleen een kwestie van orthografie. Deze auteur is dichter bij de waarheid dan Alexander Polyhistor[9.], die verzekerde dat er bij de Hebreëen een vrouw is geweest, genaamd Moso, die de wet aan dit volk gegeven heeft. En het vervolg van deze orphische tekst maakt het voor Sanford zonneklaar dat hier inderdaad van Mozes alleen gesproken wordt, met name van Mozes' wieg. Er volgt dit citaat uit genoemde Orphische hymne[10.], de griekse tekst in arabische letters overgezet.

> □ □α□ πυροφ□ροις πεδ□οις □παγ□λλεαι □γνο□ς
> σ□ν σ□ μητρ□ □ε□ με7glανηφ□ρ□ □σιδι σεμν□,
> Α□γ□πτον παρ□ χε□μα σ□ν □μφιπ□λοισι ρι□□ναις
>
> of als gij u beroemt op de tarwedragende gewijde vlakten
> in het gezelschap van uw goddelijke moeder, de in het
> zwart gehulde gewijde Isis, bij de stroom van Egypte te
> samen met uw dienaressen, uw voedsters.

De moderne lezer kan met enige moeite deze plaats wel in ver-

band brengen met het befaamde verhaal van Mozes in het biezekistje op de Nijl. Het heeft geen zin op deze regels een moderne commentaar te citeren, maar het is zeker dat er van Dionysus sprake is.

Sanford concludeert, met nog een ander voorbeeld dat het verhaal van de kleine Mozes aan andere volkeren bekend is geweest, evenals zijn redding, hoewel deze oud-testamentische gegevens op de meest mythologische wijze met de nodige verdraaïngen op Bacchus overgebracht zijn.

Lactantius is dan de auteur die aan het bovenstaande het volgende weet toe te voegen[11.]: Ter ere van Isis worden godsdienstige plechtigheden gehouden, wisselend van karakter, naar gelang ze haar kleine zoon verloren of teruggevonden heeft. Onder rouwbeklag wordt het kind als het verloren is, gezocht, vervolgens komt het weer te voorschijn en de rouw slaat in blijdschap om. In de plechtigheden wordt een afbeelding van de zaak, die zich in de werkelijkheid afgespeeld heeft, weergegeven.

Over de adoptie van de kleine Mozes door de dochter van de farao meldt Sanford het volgende: ook Bacchus werd *bimater* genoemd. Er volgt een merkwaardig verhaal, dat Plutarchus overlevert[12.]: De Egyptenaren vertelden dat Isis droef en wenend door slavinnen van de koningin ontboden werd, in het milieu zich aanpaste en door de koningin belast is met de taak het kind te voeden en dat de naam van het jongetje Palaestinus luidde.

Het wordt weer aan de lezer overgelaten dit verhaal te lezen als een verduisterd stuk uit de Mozesgeschiedenis, met als bijzonderheid dat het kind, door Isis aan het egyptische hof grootgebracht, de merkwaardige naam Palaestinus draagt. Plutarchus, die hier geciteerd wordt, geeft een context van het verhaal die het onmogelijk maakt dit fragment in te passen zoals Sanford dat doet: het kind Palaestinus of Pelusius is daar de oudste zoon van de koningin van het Syrische Byblos, die door Isis opgenomen wordt en daar sterft.

Nu volgt er weer een identificatie van Bacchus en Mozes: beiden waren zeer schoon. En als de dichters Bacchus vrouwelijk van

vorm noemen en met mooie vlechten, wie schilderen ze anders dan Mozes? Voor Mozes' schoonheid haalt Sanford Flavius Josephus[13.] aan.

Even verder komt de volgende identificatiepoging: Mozes trekt de Rode Zee door, maar ook Bacchus heeft dat gedaan[14.]. En als Mozes die zee doorgetrokken is, waar is hij dan anders dan in het Bacchische India, waar de wijngod zijn bekende expedities ondernam? Sanford is op dit punt zeer uitvoerig, maar het lijkt ons overbodig hem hierin geheel te volgen.

Als klap op de vuurpijl volgt nu een parallelie, die tot stand gebracht is door een anagrammatismus, waarmee Sanford met een machtige ingreep een groot effect bereikt: de berg Nysa van Bacchus is met een eenvoudige letteromzetting de berg Sina van Mozes. Geografisch is het voor onze auteur ook duidelijk dat deze twee bergen dezelfde zijn: Diodorus Siculus[15.] plaatst de berg van Bacchus dichtbij de Nijl en ook niet ver van Phoenicië, maar dichter bij Egypte.

De veertig dagen die Mozes op de berg doorbrengt worden parallel getrokken met de tijd die Dionysus doorbracht in de dij van zijn vader, en wij weten dat dit ook uitgelegd kan worden als vertoeven op een berg.

Volgen nog een paar opmerkingen: Mozes en Bacchus hebben beiden gewijde muziek ingevoerd, Mozes en Bacchus hebben op de rots geslagen; Mozes vervaardigde op bevel van God in de woestijn een koperen slang[16.], terwijl in de Bacchische feesten ook een slang voorkomt[17.]. En als Mozes met zijn volk dichtbij het beloofde land komt, laat hij hen een druiventros zien uit het land dat zo rijk aan wijn is en dat roept overvloedig herinneringen op aan de wijngod.

Eindnoten:

1. De Descensu, Liber Primus, cap. 16 in fine, p. 26.
2. Naast de hier behandelde schrijvers zie bijv. H. de Groot: Van de waarheid des christelyken Godsdienst, passim
3. Div. Inst. Liber I, De Falsa Religione, cap. 11 (Migne, Pat. Lat. 6, kol. 175): Vera sunt ergo quae loquuntur poetae, sed obtentu aliquo specieque velata.
4. id. cap. 19 (kol. 215-216).
5. Harpocrates, wellicht dezelfde als Horus, Isis' zoon, bij de egyptische goden.
   Wegens de vinger aan de mond is hij de god van het stilzwijgen, hij wil niet dat de mysteriën aan het volk geopenbaard worden. De Romeinen plaatsten H. bij de ingang van hun tempels (Catullus 75; Varro, de Ling. Lat. 4,10).
   Sanford verwijst ook naar Macr. Sat. I, 7, 18: de waarheid van de geheime diensten moge niet verteld worden. Wie ze te weten komt, moet ze in zijn hart bewaren; hij mag alleen vertellen wat thuishoort op het terrein van de mythe en de natuurkunde.
6. III, 73, 6.
7. par. 18.
8. no. XLII Quandt.
9. Alexander Polyhistor (circa 105-circa 35 v. Chr.) was een onder Sulla gevangen genomen Griek die zich o.a. interesseerde voor de geschiedenis der joden.
10. vs. 8-10.
11. Lact. Inst. Div. I (Migne, Pat. Lat. 6, kol. 235).
12. Isis en Osiris, cap. 17.
13. Ant. Jud. II, 281.

14. Nonnus, Dion. XX, 352-353.
15. IV, 2, 4.
16. Num. 21.
17. Nonnus V, Dion. VIII, 130-131.

2. D. Heinsius

In 1627 geeft Daniel Heinsius zijn *Aristarchus Sacer* uit, een verhandeling over Nonnus, die in de vijfde eeuw van onze jaartelling be-

halve zijn 48 boeken omvattende epos *Dionysiaca*, ook een metrische parafrase van het evangelie van Johannes schreef.

Nonnus, de laatste grote griekse epicus, afkomstig uit Panopolis in Egypte was in Heinsius' vroegste jaren diens beminde dichter en auteur en het is niet onwaarschijnlijk dat Heinsius onder invloed van Nonnus zijn hymne aan Bacchus en zijn lofzang op Christus te boek stelde[18.]. Later, zo ook in het hierboven genoemde geschrift is van Heinsius' voorliefde voor Nonnus niet veel meer overgebleven wat de Dionysiaca betreft, maar de Johannesparafrase bleef bij hem in ere.

Uit Heinsius' opmerkingen over Bacchus willen we het volgende mededelen.

De auteur vertelt allereerst iets over vroegere Nonnusliteratuur: de gentse edelman Utenhove heeft met emendaties en latijnse uitleggingen zijn sporen verdiend en Gerard Falkenburg deed het werk van Nonnus het licht zien[19.].

Heinsius' bespiegelingen beginnen met Nonnus' beschrijving van de komst van Cadmus in Griekenland en juist die komst van de koningszoon in het nog onbeschaafde Griekenland vormt de oorsprong van de griekse beschaving: Cadmus voert aldaar taal en wetenschap in, die de Grieken volledig ten onrechte als eigen vinding beschouwen.

We kunnen er aan voorbijgaan dat Heinsius het met Nonnus weinig eens is, maar zijn conclusies zijn voor ons wel belangrijk; de hele Bacchusstof is uit Phoenicië afkomstig en de sporen van de phoenicische taal zijn in het grieks gemakkelijk terug te vinden. Cadmus zelf is volgens de beste overleveringen, een Phoeniciër die de Grieken taal en godsdienstige plechtigheden schonk.

De culturele verbinding die Heinsius legt tussen Griekenland en Phoenicië is daarom belangrijk, omdat hij, zoals uit het vervolg blijkt, daarmee aantonen kan dat er eveneens een nauwe samenhang bestaat tussen grieks en hebreeuws, een taal die nauw verwant was aan de phoenicische.

Als Heinsius onmiddellijk daarop dan ook de naam van Bacchus gaat verklaren, komen we weer in die merkwaardige taalvergelij-

kende bespiegelingen terecht. Zijn startpunt is het hebreeuwse bākā^{h}, door Heinsius *baca* gespeld, een woord dat samenhangt met huilen of weeklagen, ululare, lamentari. Deze derivatie wordt door de auteur nu gesteund met het hebreeuwse woord boki^{y}m, locus flentium, klaaghoek, waarvoor hij verwijst naar Richteren 2:4 en 5: En het geschiedde, als de Engel des Heren deze woorden tot alle kinderen Israëls gesproken had, zo hief het volk zijn stem op en weende; daarom noemden zij de naam dier plaats *Bochim*... De vulgaat heeft als Heinsius voor Bochim: Locus Flentium sive Lacrimarum. Heinsius voegt hier nog aan toe dat de Septuagint het woord □λαυ□μ□ν, huilplaats heeft.

Twee Vergiliusplaatsen[20.] waarin de werkwoorden ululare en ejulare voorkomen, dienen als bewijs dat de Romeinen dezelfde woorden ten aanzien van de Bacchanten gebruikten. En hieraan voegt Heinsius het griekse □λολ□ζειν, toe, dat Euripides in zijn Bacchae bezigt.[21.]

De moderne lezer kan hier alweer grote bezwaren tegen inbrengen en wellicht zijn schouders ophalen, maar erkend dient te worden dat een merkwaardig soort intelligentie hier om de hoek komt kijken. En ere wie ere toekomt: de uiteenzetting van Heinsius, hoe eigengereid ook van toon, is zo overzichtelijk als we ons maar kunnen voorstellen.

De Euripidesplaats vertelt dat Dionysus het eerst de stad Thebe met gehuil vervuld heeft. Met welk gehuil? vraagt Heinsius zich af en het antwoord luidt: met ε□ο□ of euohe, een kreet die zeker niet is afgeleid van ε□ = □αλ□ς, maar van een hebreeuws woord dat een calamiteit uitdrukt, of dat verontwaardiging aanduidt. Het bedoelde hebreeuwse woord is avoi of aboi, of euoi. Heinsius verwijst naar Spreuken 23:29, en beweert dat het griekse ε□ο□ en α□βο□, uitroepen van rouwenden, van het hebreeuws afgeleid zijn. Met de hier gegeven griekse uitroepen brengt hij dan in verband het griekse werkwoord ε□□ζειν en het epitheton Ε□ιος.

Heinsius vervolgt zijn speculaties aldus: Wat is Bacchus anders dan de tranenrijke God, Bacchus die ook Osiris is? De Grieken

schrijven hem alles toe wat met rouw samenhangt en dientengevolge wijden zij aan hem het treurspel; Horatius immers noemde het treurspel een tranenrijk gedicht[22].

De algemeen bekende maar in onze studie nauwelijks nog ter sprake gekomen samenhang tussen de Dionysusdienst en de tragedie vindt in Heinsius een verdediger, maar tot nu toe berust deze correlatie alleen maar op het woord tranenrijk. Gelukkig vinden we bij onze auteur nog wel iets meer. Allereerst de griekse benaming voor tragische toneelspelers: τεχν□ται Διον□σου[23], Bacchi artifices, kunstenaars van Bacchus en Heinsius voegt er aan toe: iedereen weet dat er bij de Dionysia tragedies opgevoerd zijn. Heinsius bemoeit zich nog omstandig met de identificatie van Bacchus en Osiris, waarbij Nonnus, naar hij zegt, niet zelden de mysteriën van de beide goden als een geheel zag en Osiris de egyptische Bacchus noemde, terwijl de dichter ook van mening is dat Cadmus het eerst van allen de dienst van Osiris, de Bacchus der Egyptenaren invoerde[24].

Heinsius richt dan nogmaals zijn blik op de godsdienst van de Phoeniciërs: Eusebius[25] levert over dat in de theologie van de Phoeniciërs oorspronkelijk de nuttigste vruchten der aarde als goden vereerd werden en als deze begonnen af te sterven, wat op een zekere tijd in het jaar gebeurde, deden ze hen onder tranen en geweeklaag uitgeleide: ze wijdden aan het stervend gewas der aarde medelijden, jammer en geween.

En dan volgt de uiterst belangrijke mededeling, in het grieks geciteerd: Welk geween de Phoeniciërs in hun eigen taal β□□χος noemden.

Heinsius gaat op deze gelukkige vondst hier niet nader in: hij kan naar Hesychius verwijzen, bij wie, naar de auteur zegt, de eruditie van gans Griekenland en voor een deel van het Oosten opgesloten ligt: Hesychius ondersteunt namelijk deze theorie. Dan terug naar de bijbel: Ezechiel 8:14:.... daar zaten vrouwen, bewenende de Tammuz.

Dit citaat wordt eerst duidelijk als we de Vulgaat opslaan, waar we terzelfder plaatse lezen:.... et ecce ibi mulieres sedebant plangen-

tes Adonidem. En Heinsius: de Grieken willen dat Adonis met Bacchus identiek is.

Voordat we verder gaan, hierover een enkele opmerking. Het is niet voor de eerste keer dat de mythologische Adonis met Bacchus gelijkgesteld wordt, maar wij zijn daaraan voorbij gegaan, omdat deze opvatting ons teveel op zijpaden zou voeren, maar, ook gezien wat Heinsius hierna zegt, moeten we wel de volgende toelichting geven: Adonis was bij Venus zeer geliefd. Op jacht wordt hij door een wild zwijn gewond en sterft aan de verwondingen. Venus verandert hem dan in een bloem, anemoon genaamd. Proserpina zou hem tot leven hebben gewekt, op voorwaarde dat hij zes maanden van het jaar bij haar doorbracht en daarna zes maanden bij Venus. Deze voorstellingen hangen ten nauwste samen met de verdelingen van zomer- en wintertij. Nog belangrijker naast deze vegetatiegedachte is dat Adonis vaak gelijkgesteld wordt met Osiris (= Bacchus!), omdat de ceremoniën van beiden begonnen met geweeklaag en eindigden met vreugdezangen bij de terugkeer naar nieuw leven en lente[26].

Terug naar Heinsius: de in Ezechiel treurenden worden nu in het hebreeuws genoemd: mebakko^{w}t, de wenenden. Maar als men dit woord hardop leest, wordt het begrijpelijk dat Heinsius het verklaart als Bacchae of zich als Bacchanten gedragenden: het woord baka verschijnt weer. En een conclusie: die diensten werden voornamelijk in het Oosten en in de eerste plaats door vrouwen gehouden.

Daarmee is het einde nog steeds niet gekomen: Heinsius gaat verder met de griekse kreet □λελε□, een woord dat ook de tragediedichters gebruiken, bijv. Aeschylus[27]. Dionysus wordt dan ook Eleleus genoemd[28]. Maar de Grieken zagen niet dat deze term samenhing met het hebreeuws he^{y}li^{y}lu^{w}, ululate, huilt, een woord waarvan de profeten zich vaak bediend hebben. Nogmaals weidt Heinsius in dit verband uit over de onkunde van de Grieken en zeer in het bijzonder van Nonnus, die zulke foutieve etymologieën van de naam Dionysus geeft. Welke afleiding heeft Nonnus namelijk voorgesteld[29]? Toen Zeus Dionysus in zijn dij droeg,

ging hij mank; en mank is in het Syracusaans ν□σος. Dat vindt Heinsius bulderende onzin, en hij geeft een betere oplossing: het was bij de Grieken gewoonte dat ze van alle heroën geloofden dat ze uit de een of andere god en vooral Jupiter gesproten waren; zo is het nauwelijks aan twijfel onderhevig of Dionysus komt voort uit Δι□ς υ□□ς, wat wordt tot Διοσυιος, wat weer verandert in Δι□νυσος. En als dit de ongetwijfeld ware betekenis is van de naam Dionysus, dan is het ook te begrijpen dat een dergelijke naam het mogelijk maakte, dat men zoveel Dionysi meende te moeten onderscheiden, zoals bijvoorbeeld Cicero doet. Vandaar ook het groot aantal verhalen over Nysa, dat ze in India situeerden, omdat ze meenden te hebben begrepen dat Dionysus in India geleefd had en dat land in een oorlog had overwonnen, zoals zo uitgebreid is verteld door Nonnus.

Nu de Dionysusbijnaam Iacchus: een zeer geleerd man, zegt Heinsius, heeft onlangs terecht opgemerkt dat dit cognomen afgeleid is van de hebreeuwse Godsnaam Iah, als het ware Iach en daar hebben de Grieken een griekse uitgang aan toegevoegd. De duivel heeft die oude Godsnaam overal heengebracht; deze God werd bij de gastmalen vereerd. En de joden noemen in de regel hun God Iah en vieren Hem als wijnvinder; Het bewijs brengt Heinsius ter tafel uit een niet nader genoemde tekst, die een bekende gebedsformule is: Gezegend zijt gij, O Heer onze God, koning van de wereld, schepper van de vrucht van de wijnstok. Ongetwijfeld, meent Heinsius, hebben ze daar aan toegevoegd het bekende refrein 'halelujah', wat zoveel betekent als 'zingt met een lied de schepping'. En uit dit halelu-jah is bij de Grieken hun □λελε□ □α□χε geformeerd. De duivel was het die bij wijze van hoon van de Godsnaam deze overdroeg op een obscene griekse god. De roep □λελε□ □α□χε werd door de Grieken gebezigd vooral als ze in kennelijke staat van dronkenschap waren. Daarnaast wijst Heinsius er op dat de joden hun halleluja-roep voornamelijk bezigden op het Paasfeest, wanneer ze ook flink dronken. Hier citeert Heinsius Richteren 9:27:... en zij togen uit in het veld, en lazen hun wijnbergen af en traden de druiven en

maakten lofliederen.... En die lofliederen worden hillulîm genoemd. Ook deze lofliederen werden door de Grieken gekend: bij de plechtigheden ter ere van Bacchus en in de komedie en tragedie, die aan de god gewijd zijn, zijn nog altijd koren. De tekst van Richteren gaat nog aldus verder:.. en zij gingen in het huis huns gods, en aten en dronken en vloekten Abimelech. Heinsius: waar je het echte kenmerk van die god en van de komedies aantreft: verwensingen en scheldwoorden.

Ten besluite van de Bacchusmythologie schrijft Heinsius nog over de dijmythe. Hij acht deze verhalen uiterst onnozel, tenzij men ze in verband brengt met een oosterse overlevering: het hebreeuwse woord yarek, femur, dij, wordt als eufemisme voor manlijk of vrouwelijk schaamdeel gebruikt. Zo zegt de Bijbel meerdere malen dat de nakomelingschap van Jacob uit zijn dij is voortgekomen, bijv. Ex. 1:5: Al de zielen nu die uit Jacobs heup voortgekomen zijn.... Voor de vrouwelijke pendant verwijst Heinsius naar Numeri 5:21. Zo betekent uit de dij van iemand komen: zoon zijn van.

Eindnoten:

18. Zie onze uitgave: Bacchus en Christus, Zwolle 1965.
    Wij gebruikten: D. Heinsius, Sacrarum exercitationum ad N.T. libb. XX... quibus Aristarchus Sacer emendatior, nec paulo auctior... acced., Elzevier, 1639, p. 702 e.v.
19. Utenhove: Nederlands dichter en prozaïst, Gentenaar, stierf te Londen 1565.
    Gerard Falkenburg (1535-1578) gaf Nonnus' Dionysiaca uit te Antwerpen in 1569.
20. Aen. VII, 395 en 396; 387.
21. vs. 23/24.
22. Ep. I, 1, 67.
23. Zie bijv. Aristot. Rhet. 1405[a] 24. Voorts Liddell-Scott, p. 1785.
24. Dion. IV, 269-270.
25. Praep. Evang. I, 9, 5.
26. Zie bijv. Verg. Ecl. X, 18; Hyginus 58, 164, 248 etc.
27. Prom. 877.
28. Als gegeven plaats Ov. Met. IV, 15.
29. Dion. IX, 20-22.

3. G.J. Vossius

Gerard Johan Vossius (1577 Heidelberg-1649 A'dam) schreef in 1641 zijn *De theologia gentili*, een der belangrijkste mythologische werken uit de hele 17e eeuw. De volledige titel luidt: *De theologia gentili et physiologia Christiana sive de origine ac progressu idololatriae*. A'dam 1641, 4°.

Vossius onderscheidt zich ten duidelijkste van zijn zeventiendeeeuwse collega's, die wij naast hem in het geding brengen: zijn uitgangspunt van de behandeling der Bacchusmythologie is niet de geschiedenis van Bacchus zelf, doch die van Mozes. Bovendien is Vossius ook meer een verteller dan alleen maar een encyclopedisch geleerde en speculatief etymoloog. Hij is naar het oordeel van de nog geleerdere

Bochart een eenvoudig man geweest, en dat oordeel heeft de franse collega van Vossius vermoedelijk uit

de geschriften van de amsterdamse hoogleraar geput en dat wel zeer terecht. Vossius lijkt ons een gemoedelijk man, maar ook een duidelijk verdediger van zijn standpunt: het Oude Testament is de oorsprong van de griekse mythologie die de waarheid ten dele handhaaft, ten dele vervaagt en onduidelijk maakt. Tenslotte: hebreeuwse woorden vinden we in ons fragment slechts bij uitzondering.

Na een inleiding over Apis vertelt Vossius over Bacchus het volgende: de oudste Liber, de uitvinder van de wijn, is eigenlijk Noach; de jongste is de kleinzoon van Cadmus, dus de zoon van Semele. De middelste is de indische Bacchus die zonder meer te identificeren is met Mozes, wat het centrum vormt van de gehele gedachtengang van Vossius; India is dan hetzelfde land als Arabië of Aethiopie. Door deze identificatie speelt nog een andere: deze Bacchus-Mozes is ook Osiris: Men kan Mozes de arabische Osiris en de arabische Liber noemen.

Na deze inleidende opmerkingen wendt Vossius zich geheel tot het bijbelse Mozesverhaal, aangevuld met contemporaine gegevens uit klassieke en andere auteurs.

In tegenstelling tot het bijbelse verhaal wordt de farao die in de bedoelde tijd regeerde met name genoemd: Busiris, een naam die alleen in griekse bronnen voorkomt en die dus niet in de egyptische geschiedenis of mythologie figureert[30.]. We zullen ons niet begeven in de pogingen van Vossius om deze farao chronologisch te fixeren: ongeveer 1458 voor Christus.

Hoe het hier dan ook in finesses mee gesteld zij: ten tijde van Busiris verschijnt het edict dat uitroeiing van de pasgeboren zonen der Israëlieten beoogt, vertelt Vossius op zijn eenvoudige wijze. En hij gaat aldus verder: Jochabed, een dochter van Levi, en vrouw van Amram, baarde een zoon, die waarschijnlijk op de achtste dag besneden werd. Welke naam het kind toen kreeg vertelt de Heilige Schrift niet, maar Clemens Alexandrinus[31.] zegt dat zijn ouders hem Joachim noemden. Na drie maanden moest zijn moeder wel maatregelen treffen terwille van het lijfsbehoud:

ze liet hem in een kistje leggen, in het hebreeuws tēbhāh, in het grieks □□βη. De moeder laat vervolgens, steunend op de goddelijke voorzienigheid (misschien ook op een orakel) het mandje met het jongetje in de Nijl deponeren, d.w.z. tussen het riet. Haar dochter Maria had ze opgedragen vanuit de verte de afloop gade te slaan. Nu had God beschikt dat de dochter van de koning met haar gespelen er op uit gegaan waren om zich te baden; de dochter heette Thermutis[32]. Zij ziet, tussen papyrus en riet zich schuilhoudend, het mandje of misschien heeft ze het huilen van het kindje gehoord. Zij laat het bij zich brengen: het was een knappe jongen en deste gereder was haar medelijden, hoewel ze gemakkelijk uit het harde edict van haar vader, of uit de besnijdenis kon opmaken dat het een israëlitisch kind was. De besnijdenis was immers in die dagen in Egypte nog niet bekend. Ondertussen komt zuster Maria aanrennen en deze vraagt (door haar moeder aldus geïnstrueerd) of de prinses het goed vond dat een hebreeuwse vrouw als voedster in dienst genomen zou worden. De toestemming wordt gegeven en zo werd het kind toen weer aan zijn moeder overgedragen, die vervuld was van vreugde, toen ze haar kind weer bij zich had. En dan schrijft Vossius: Laten we met die gegevens nu vergelijken wat ten aanzien van Bacchus' geboorte de heidenen hebben overgeleverd.

Vooreerst: de Egyptenaren vermelden dat Liber bij hen geboren is. Bewijsplaats alweer de Orphische hymne[33]: Tesamen met uw moeder de Godin, de in het zwart gehulde vererenswaardige Isis, bij de stroom van Egypte tesamen met de dienstmaagden, of in Vossius' latijnse vertaling:

> Cum tua matre Dea, nigrum ferente Iside veneranda,
> Aegypti apud undam cum ancillis nutricibus.

Het is natuurlijk moeilijk om deze regels direct in verband te zien met Mozes, maar Vossius maakt er zich elegant vanaf: Ubi et aquae videmus meminisse: wij zien dat hij (de dichter) ook aan het water gedacht heeft. Maar aan deze kleine tussenzin wordt

veel meer toegevoegd: na Egypte met Mozes en Bacchus nu ook Griekenland: In Laconië is bij de Brasiaten, de inwoners van Brasiae, de gedachtenis aan de ark gevierd. Bij hen leefde een oude overlevering dat Liber, zodra hij geboren was, in een kistje in het water gezet is[34]. Elders, aldus Vossius, heb ik aangetoond dat de Laconiërs of nakomelingen van Abraham waren of althans Canaänbewoners; later hebben priesters gemeend dat eer en aanzien van hun eigen stad groter zou worden als ze verzonnen dat wat in Egypte gebeurd was bij henzelf had plaats gegrepen.

Vossius legt, we zouden willen zeggen, terloops grote historische verbanden en hij geeft aanschouwelijk onderwijs in de innerlijke eenheid van Bijbelverhaal en mythologische overlevering, half waarheid en half verzinsel.

Over het kistje, waarin Liber opgeborgen was, nog het volgende: door de branding spoelde het aan het water prijsgegeven kistje aan wal en de oorspronkelijke naam van de stad, Oreatae, werd gewijzigd in Brasiae, □π□ το□ □□βεβρ□σ□αι, door de zeebranding aan de kust spoelen. Een afschaduwing van de moederlijke smart door het verlies van de zoon en van de vreugde door het hervinden, trof men ook in de plechtigheden van Osiris aan.

En dan heeft Vossius zijn eerste kunstgreep volledig tot stand gebracht; Mozes-Osiris en Liber zijn als trits gegeven.

Vossius' uiteenzettingen over de naam Mozes volgen we zeer verkort: naar de bekende etymologie betekent Mozes: uit het water gehaald. Vossius voelt daar meer voor dan voor de opvatting van Flavius Josephus[35] die, omdat de Grieken schrijven Μωυσ□ς, geloofd heeft dat de naam komt van het syrische μ□, aqua en □σ□ς, servatus.

Het bekende gegeven volgt dat de naam van Mozes ook voorkomt in de feesten van Liber, want Orpheus noemt in zijn hymnen[36] Liber: Mises, wat slechts één klinker van de ware naam afwijkt. Ook de naam Moso van Alexander Polyhistor wordt meegedeeld[37]: een vrouw die de joden wetten gegeven heeft. Of dit kwaadwillige vervalsing of onkunde geweest is van de heidenen weet Vossius niet te zeggen.

Er is in ditzelfde verband nog een gegeven. Plutarchus[38] vermeldt dat Osiris Palaestinus genoemd is. Misschien is het een fabel, maar wat zou de herkomst van die fabel zijn als het niet een hebreeuwse jongen betrof, als de Hebreeën niet uit Palestina of Kanaän naar Egypte waren getrokken?

En daarmee is de zaak voor Vossius rond.

Bacchus' bijnaam βιμ□τωρ, bimater, komt nu aan de orde. Mozes had naast zijn eigen moeder de dochter van de Farao tot moeder, zoals Ex. 2:10 meldt:.. zo bracht zij het tot Farao's dochter, en het werd haar ten zoon.... Vossius verwijst ook naar het boek Handelingen[39], waar Stefanus hetzelfde zegt en daar ook nog iets zeer belangrijks aan toevoegt: Mozes werd grootgebracht in alle wijsheid en geleerdheid der Egyptenaren. Als aanvullende commentaar daarop citeert Vossius vervolgens Clemens[40]: deze meent dat Mozes aldus ook wiskunde en medicijnen onderwezen kreeg.

Hoewel Vossius hier niet verder op ingaat, dienen we er toch even op te wijzen dat het belang van deze laatste opmerkingen bijzonder groot is: Egypte onderwijst Mozes, maar later onderwijst Mozes Egypte.

Over de schoonheid van Mozes het volgende: Ex. 2:2 spreekt daarover, zoals Diodorus Siculus[41] over de schoonheid van Bacchus spreekt. Flavius Josephus[42] levert over dat Thermuthis Mozes adopteerde omdat hij goddelijk van schoonheid en edel van aanleg was. En weer een andere getuige Trogus[43]: Haar zoon was Mozes, die behalve dat hij de kennis van zijn vader had geërfd, ook nog de schoonheid van zijn gestalte tot aanbeveling had.

Nu de berg Nysa in Arabië, waar Liber heet opgevoed te zijn[44]. De homerische hymne, die Vossius citeert, spreekt van de berg als liggend in de buurt van Egypte en ver van Phoenicië af: de latijnse vertaling luidt:

> Nysa jacet quaedam, mons silvis floridus altis
> Phoenice procul, Aegypti stagnantis ad undas.

Over naar de bijbelse geschiedenis: tussen Phoenicië en Egypte in ligt Arabië, en in dit laatstgenoemde land liggen zowel de woestijn Sin als de berg Sinaï[45.], de zo bekende berg van de wetgeving. Een simpele verandering in de volgorde der letters brengt deze namen dan weer tot een eenheid: Sina en Nysa. Gevolgtrekking: Het is waarschijnlijk dat Liber's kinderjaren in Arabië moeten worden gelocaliseerd, omdat Mozes veertig jaren in de arabische woestijn doorbracht; in die woestijn is de berg Nysa zeer bekend, vanwege de beroemdheid van de berg Sina, waar de wet gegeven is. Nu is er voor Vossius nog één moeilijkheid: komt Liber nu uit Egypte of uit Arabië? Van Orpheus leerden we toch dat hij uit Egypte kwam! Vossius geeft het simpele antwoord: Maar dat anderen meenden dat hij in Arabië is opgevoed komt daarvandaan dat Mozes vanuit Arabië, waar hij veertig jaren ballingschap doorbracht, naar Egypte terugkeerde en van dat land uit zich voor de Israelieten als leidsman naar Arabië opwierp.

Eenvoudiger kan de redenering niet zijn, als men met Vossius maar eerst onomstotelijk aanneemt dat Liber Mozes was. Als men dit eenmaal aanvaardt, is het alleen maar noodzakelijk de Libergeschiedenis naar die van Mozes te plooien en te schikken. Het a priori van Vossius dient welbewust in onze gedachten te blijven: Liber is een min of meer duidelijke Mozesfiguur. Bij zulk een suppositie zijn er geen onoplosbare moeilijkheden.

Een gedetailleerder onderzoek volgt. Mozes vlucht uit Egypte naar Midian als hij een Egyptenaar gedood heeft. Ook Bacchus vlucht (de z.g. exilia Liberi) vertellen Plutarchus[46.] en Theodoretus[47.].

Na veertig ballingschapsjaren keert Mozes terug om de Israelieten weg te voeren uit hun ballingschap. Ook Liber zoekt een weg door de Rode Zee, zoals Nonnus meldt[48.].

Als Mozes de Rode Zee is doorgetrokken moet hij allerlei oorlogen met de vorsten van Arabië voeren. Zo verging het Bacchus ook[49.]: de koning der Arabieren Lycurgus besloot in het geheim Bacchus en de zijnen te vernietigen. Vossius weet wel dat deze Lycurgus in het algemeen koning van Thracië genoemd wordt,

maar een plaats uit Nonnus[50] brengt hem tot deze afwijkende lokalisatie. De strijd tussen Lycurgus en Bacchus[51] komt even ter sprake, en Vossius tikt Nonnus op de vingers wegens het door elkaar halen van meerdere Bacchussen. Diodorus[52] is ook voor Vossius de zegsman dat Bacchus met vrouwen in zijn leger voorttrok; Mozes trok met de gehele israelitische bevolking, dus ook met vrouwen door de woestijn.

Een nieuw Mozes-Bacchusgegeven: Orpheus noemt Bacchus □εσμοφ□ρον, legiferum[53], wetgevend; Mozes was de wetgever van de joden: hem werd de dubbele wet toegeschreven wegens de dubbele tafels van de dekaloog (δ□πλα□α □εσμ□ν)[54].

Liber wordt in de Orphische hymnen[55] ταυρομ□τωπος genoemd, tauri frontem habens, en ook ταυρο□□ρως, tauricornis[56], en □ερασφ□ρος, corniger, horendragend[57]. Naast die gegevens kunnen nog andere bewijsplaatsen worden gelegd, o.a. Euripides[58]. En dan terug naar Mozes: dit detail van Bacchus' uiterlijk sproot blijkbaar voort uit de overlevering dat Mozes' gelaat toen hij van de Sinaï terugkwam, stralen droeg, die men toen als horens uitgelegd heeft[59]. De bijbelplaats geeft: keren, grieks: □□ρας, lat. cornu. Vossius weet dat de Vulgaatvertaling tot deze foutieve interpretatie aanleiding gegeven heeft: daar lezen we over de gehorende Mozes, waaruit de onnozele schildergewoonte ontstaan is, die Mozes met twee horens afbeeldt.

Het rots-water-wonder van Mozes is bekend uit de Bacchae[60]. Numeri 21 komt ter sprake: God stuurde op het volk vurige slangen af, die velen doodden; Mozes richtte op Gods bevel een koperen slang op, die berouwvollen redde. Hiervan is de usance afgeleid om in Bacchus' eredienst zich het hoofd met slangen te omwikkelen, waarmee werd aangetoond dat voor de ingewijden de slangen niet nadelig waren[61].

Nu de trouwe makker van Mozes: Kaleb[62], naar Vossius zegt, alleen al daarom zeer bekend omdat hij en Josua als enigen trouw waren van de uitgestuurde verspieders. Kaleb betekent dan hond, in de Septuagint vertaald als □ν□ρωπος □υνι□□ς, waar Vossius deze aardige opmerking aan toevoegt: ‘hoc est, avarus: ut Belgis talis

"*hondsch*" dicitur.' Conclusie: Zo heeft Liber een hond tot gezel, omdat Kaleb hond betekent. Dat deze hond een heel bijzondere was doet eigenlijk in ons verband niet zo veel ter zake, maar het is toch wel interessant te weten dat het geen gewone hond was, maar een cadeau van Pan, de heer en meester van de gehele natuur; de hond was begiftigd met rede, zoals Nonnus vertelt en wordt later een sterrebeeld, met de naam Maira.[63.]

Hier kan Vossius ook zijn geleerde collega Sanford ('pereruditus Anglus Sanfordus') citeren die ingenieus veronderstelt dat Maira de zuster van Mozes is: Maira wordt immers met metathesis Maria! Volgens Josephus[64.] heette de man van de zuster van Mozes Hur en daarom houdt men die weer voor Horus, maar Hur kan ook Aaron zijn, de broeder van Mozes en het zou nog beter in het systeem passen, aldus steeds Vossius, als Horus een broer of familielid van Osiris was. De egyptische overlevering vermeldt dat hij de zoon van Isis en Osiris was.

Nog één detailpunt van Vossius' bespiegelingen dient genoemd: het bacchische hondje (d.w.z. Kaleb) wordt sterrenbeeld, dat (wonderlijk genoeg bij Nonnus) de wijndruiven zal doen rijpen. En Kaleb uit de Bijbel behoort tot de twaalf die het beloofde land voor de Israelieten gingen verspieden en die een uitzonderlijk grote druiventros uit dat land meebrachten. Zo heeft Vossius een nauwsluitende parallel getrokken tussen de verspieder Kaleb en het hondje van Bacchus.

Alhoewel Noach naar de mening van de geleerde Vossius de uitvinder van de wijn geweest is, en Noach derhalve de assyrische en indische Liber der Oosterlingen is, zijn er ook goede redenen om Mozes de naam Liber te geven: hij bracht zijn volk naar een land, niet alleen overvloeiende van melk en honig, maar ook van wijn. En hier citeert Vossius regels uit Euripides' Bacchae[65.]:

> Fluit vero lacte terra,
> Fluit etiam vino, fluit et apum
> Nectare: Syriaci vero ut Libani fumus.'

> De vlakte stroomde van melk, stroomde van
> wijn en stroomde van bijennectar, gelijk
> reukwerk van de syrische Libanon.

En met de vraag hoe groot de druiven waren die de verspieders meebrachten uit het beloofde land, eindigt Vossius' Bacchusverhaal.

Eindnoten:

30. Vossius noemt als bron: Strabo, XVII, 802 en Diodorus Siculus, die twijfelt aan deze farao (I, 45, 4; I, 67, 11; I, 88, 4 en 5). Voorts Isocrates, Oratio XI, 37. Zie ook Herodotus II, 59 en 61.
31. Strom. I, XXIII, 153, 1.
32. Opgegeven bronnen: Artapanus: zie Eus. Praep. Ev. IX, 27; Fl. Josephus: Ant. Jud. II, 9, 4 en 5; Sudas i.v.
33. 42, 9, 10.
34. Pausanias III, 24, 4. Zie ook Natalis Comes V, cap. XIII. Dionysus is daar de zoon van Isis.
35. Ant. Jud. II, 9, 6.
36. Orph. Frgm. 247[36] Kern.
37. cf. Fr. Gr. H. Jacoby, III A, p. 107, 273: Alex. Polyh. frgm. 70.
38. Is. et Os. cap. 17.
39. Hand. 7:21.
40. Strom. I, cap. XXIII.
41. IV, 4, 2 en III, 64, 6.
42. Ant. Jud. II, 9, 7.
43. Trogi Pompei Historiarum Philippicarum Epitoma XXXVI, 2, 11. (ed. Jeep p. 180).
44. Verwijzing naar Diodorus Siculus (III, 65 en 68; IV 2, 3). Ook verwijzing naar Hom. Hymne I, 8-9.
45. Zie voor de woestijn Sin bijv. Ex. 16:1; 17:1.
46. Is. et Os. 25.
47. Theodoretus, Graecarum affectionum curatio III, 56 (ed. Canivet, t. I, p. 185). Zie ook Eus. Praep. Ev. v, 5, 1.
48. Dion. XX, 352-353.
49. V. citeert: Antimachus van Colophon (fr. 70 Kinkel, p. 298).
    Diodorus Siculus III, 65, 7.
50. XX, 146 VV. 187.
51. XXI passim.
52. IV, 2, 6.
53. Wellicht Orph. Hymne 30, 3.
54. Orpheus bij Eus. Praep. Ev. XIII, 12 (= Kern Orph. Frgm. 247[87]).
55. Orph. H. 45, 1.
56. Orph. H. 9, 2.
57. Orph. H. 53, 8.
58. Bacchae vs. 100: αυρ□□ερων δε□ν.
59. Ex. 34:29.
60. vs. 704-705.
61. Eur. Bacchae vs. 101 en ook Catullus 64, 258. Beide plaatsen door V. aangeduid.
    Eveneens Clemens Alexandrinus, Protrept. II, 12, 2 en Arnobius, Adv. Gent. V, 19.
62. Num. 13:6; 14:24 en 38.
63. XVI, 199 V.; Hesych. i.v. Μα□ρα; Callim. frgm. 75, 35 Pfei..
64. Ant. Jud. III, 2, 4.
65. vs. 142 e.v.

4. S. Bochart

Samuel Bochart werd geboren te Rouaan in 1599 en stierf te Caen in 1667, waar hij predikant was. Het boek dat hier voor ons terzake doet heeft als titel *Geografia sacra* (1647). Het Bacchuscaput treffen we aan in de onderafdeling van dit werk, getiteld Canaan 1 cap. XVIII: opschrift: *Phoenices Bacchi cultum cum toto ejus choragio ex Oriente in Graeciam invexisse*.

Wat niet zo vaak voorkomt in het soort geschriften die wij hier ter behandeling voorleggen, is dat de zo geleerde Bochart erkent voort te werken op de methodische aanpak van Heinsius en Vossius, ‘viros summos’; maar hij kondigt tevens aan dat hij rijke aanvullende gegevens in het vuur zal brengen en dat blijkt geen grootspraak te zijn.

Bochart begint ab ovo en stelt eerst de afstamming van Bacchus aan de orde, in de wetenschap dat er reeds bij de Ouden een grote controverse daaromtrent bestond.

Zijn eerste mededeling is dat Cadmus, de vader van Semele en dus de grootvader van Bacchus, de Bacchusdienst uit het Oosten in Griekenland invoerde. Daarbij noemt de auteur geen klassieke bron en evenmin spreekt hij hier reeds over zijn innige overtuiging dat met het Oosten Phoenicië bedoeld is.

Tegen deze voorstelling van zaken stelt Bochart de eveneens griekse opvatting dat Bacchus veel ouder is dan Cadmus[66], en als bewijsplaats voor de ouderdom van Bacchus citeert hij, naar zijn

zeggen, Cadmus' eigen woorden; in feite zijn het de woorden van Tiresias[67].

Na deze wat algemene inleiding volgt de zeer belangrijke mededeling dat niet alleen de Grieken, maar ook de Tyriers Bacchus voor zich opeisen, waarmee de eerste nadere plaatsbepaling ons verschaft is: Bacchus komt uit Phoenicië. Ten bewijze citeert Bochart uit een roman van Achilles Tatius over Leucippe en Clitophon[68]. In dit citaat zegt deze oude schrijver van Dionysus, dat hij door de Tyriers als een der hunnen beschouwd werd. Deze vierden ter ere van Dionysus Protrygaeus een wijnoogstfeest: eens was er immers nog geen wijn bij de mensen; deze drank is afkomstig uit het stamland Tyros, waar de moeder van alle wijnen groeide.

In een ander verhaal van Achilles Tatius, dat Bochart ook citeert in het grieks, horen we van een koeherder Icar(i)us, uit Athene, maar afkomstig uit Tyrus. Dionysus is eens zijn gast en drinkt hem toe met een beker wijn. Als Icarius ook een beker leegt, raakt hij buiten zichzelf van vreugde en zegt tot de god: Waar hebt gij, vreemdeling, dit purperwater (□δωρ πορ□υρο□ν) vandaan gehaald? Waar hebt ge zulk een zoet bloed (α□μα γλυ□□) gevonden? Nadat de herder de wijn onder meer nog □δον□ς π□ρ genoemd heeft, antwoordt Dionysus: Dat is fruitwater (□π□ρας □δωρ), dat is bloed van de druif (α□μα β□τρυος).

En nu gaat Bochart op vrijwel dezelfde wijze te werk als Sanford en Vossius, een methode die hij bijzonder liefhad: deze uitspraken van Tyrus afkomstig worden nu in verband gebracht met het joodse nabuurland, of liever gezegd met het Hebreeuws. Hij verwijst naar Gen. 49:11:... hij wast zijn kleed in de wijn, en zijn mantel in wijndruivenbloed. Tevens citeert hij Deut. 32:14, waar van druivenbloed sprake is. Zo wordt het griekse α□μα στα□υλ□ς verbonden met het hebreeuwse dam - ‘^{a}nabi^{y}m of dam - ‘enab. In een nieuwe alinea ontvouwt Bochart zijn standpunt ten opzichte van de bacchische orgiën. De Tyriers en Grieken mogen elkaar Bacchus bestrijden, zijn opvatting is dat Bacchus afkomstig is uit Assyrië-Babylonië. En hij poneert de stelling dat Nimrod de

Bacchusgodsdienst uit het Oosten heeft meegebracht[69]. Dit standpunt vindt Bochart ondersteund door Philostratus[70], terwijl ook de Grieken deze gedachte niet geheel verwerpen: hij ziet een bewijs daarvoor in een etymologische combinatie van twee attributen van Bacchus en één geografische naam: □□σσα, specht, □ισσ□ς, klimop, en Κισσ□α, een landstreek van Susa. Welnu, zegt Bochart, Nimrod trok naar het Oosten vanuit Cissia bij de Tigris en de Cissische poorten van Babylon[71].

Ter ondersteuning van deze assyrische afkomst kan Bochart er verder nog op wijzen dat bij Nonnus[72] Bacchus' zoon Staphylus heerser der Assyriërs wordt genoemd, waaruit voortvloeit dat ook Bacchus zelf daar thuishoort. Hoewel Bochart hiermee de nadere uitwerking van Bacchus' herkomst nog geenszins heeft voltooid, menen we met deze voorbeelden zijn werkwijze hier voldoende te hebben gedemonstreerd.

De auteur gaat over op de namen van Bacchus. In het bijzonder interessant is wat hij meedeelt over Dionysus, wat hij een hybridische naam acht te zijn, gevormd naar het hebreeuwse Yahwe^{h} nissi^{y}, YHWH is mijn banier[73]. In het tweede woord *nissi* ligt natuurlijk de overeenkomst met de naam Dio*nysus*. In het Exodusverhaal heft Mozes de handen op terwille van de overwinning en hij richt daar als overwinningsteken een altaar op met het opschrift Jehova Nissi. Later, zegt Bochart, legde men dat uit als de Nysaeische God, omdat de mensen meenden dat daar Nysa lag en zo noemden ze Bacchus in plaats van de Nysaeische Jehova Dionysus, waarbij ze voor Jehova Jovem substitueerden.

Er is nog een andere hebreeuwse Bacchus-naam: Iao. Bochart meent dat dit befaamde cognomen een griekse transscriptie is van Jehova: in het hebreeuws: YH(W)H = Iao. Als bron geldt Macrobius[74], die de vier namen van de allerhoogste God Iao noemt: in de winter is dat Hades, in de lente Zeus, in de zomer Helius en in de nazomer Iao; deze laatste naam duidt dan Bacchus aan.

En zo is uit Jehova ontstaan: Iobacchus, uit de hebreeuwse godsbaam Adonai komt Adoneus voort, uit El-eloah een andere godsnaam: Eleleus. Aldus droeg blasfemie de meest heilige namen van

God over op de alleronreinste god[75].

Twee bijnamen of aanroepnamen van Bacchus worden nu ter tafel gebracht: □ης en □ττης, Hyes, of Hues, en Attis. De eerste naam komt overeen met het hebreeuws hu^{u} 'eš (= hij (is) vuur), de tweede: 'attā^{h} 'eš (gij (zijt) vuur)[76]. Hyes betekent dan Hu es: ipse est ignis, hij is vuur; Atta es: tu es ignis, jij bent vuur.

Deze twee Bacchusnamen, aldus Bochart, sluiten dan aan bij de voorstellingen van Bacchus als vuurgod. Hij is immers uit het vuur geboren en wordt zelf geacht een vuurman te zijn, die zich bij definitieve aanvallen op zijn vijanden tot vuur transformeert. Nonnusplaatsen worden als bewijs geciteerd[77].

We willen kort zijn over Bochart's uiteenzettingen over Bacchus als stiergod: de ons nu wel bekende plaatsen komen weer ter sprake, o.a. uit Euripides' Bacchanten[78]. Ook hier is deze griekse mythologische voorstelling op oudtestamentische gegevens te funderen: vele malen wordt God abbir ('abbi^{y}r of ābi^{y}r) genoemd: sterk, geweldig[79], volgens Bochart is de betekenis ook: stier.

Nu is Bacchus' bijnaam Evoe aan de beurt. Bochart: lees maar Spreuken 23:29 en 30: Cui vae? cui abo^{w}y (= wee) Evoe? iis qui vino immorantur. Bij wie is wee, bij wie wee?... bij hen die bij de wijn vertoeven[80]. De werkwijze van onze auteur lijkt niet vlekkeloos. Hij heeft het voordeel dat in de Spreukentekst over wijn gesproken wordt. Maar Evoe komt niet zonder meer, natuurlijk niet, in de tekst voor. Maar Bochart kan zich wel weer beroepen op zijn mening, dat de wijsheid van de joden in verbasterde vorm bij de Grieken aanwezig is.

Met Evoe wordt passend Saboe verbonden, een naam die samen zou hangen met het hebreeuwse ww. sābā, overvloedig drinken, een dronkaard zijn. Bochart vertaalt het: inebriari, dronken worden.

Bassareus is bij onze auteur niet in verband gebracht met vossevel, zoals we elders terecht tegenkwamen, maar hij verwijst naar het hebreeuws bāsar: wijnoogst vieren.

Na allerlei op zichzelf interessante mededelingen, die wij hier moeten laten rusten, stelt Bochart Bacchus' metgezellen aan de orde: Silenus, Pan, Satyrs, Cobali en Bacchae.

De herkomst van Silenus kan Bochart slechts met de grootste tegenzin vertellen, want de verdraaiingen zijn afschuwelijk[81.]. Het gaat hier om Gen. 49:10, de profetie van Silo, waarmee Christus wordt bedoeld, terwijl door mythografen een verband wordt gelegd tussen Silo en Silenus. Justinus Martyr[82.] zag de waarheid reeds als door een nevel: hij schrijft dat de daemonen deze profetie op Bacchus hebben overgebracht en in diens mysterieën een ezel hebben te pas gebracht.

In niet minder dan zes punten vat Bochart de Silenus-Silo-parallellen samen:

1. De griekse Sirenen, afgeleid van šiyri^{y}r, lied naast šiyloh i^{y}lo^{h}, Silo, een Messiastitel.
2. Silenus is ook een wijze, wat overeenkomt met de geciteerde Siloprofetie[83.]. Bij Aelianus[84.] vertelt Silenus wonderbaarlijke dingen over de andere wereld, bij Plutarchus[85.] spreekt hij over de dood en in de zesde ecloga van Vergilius over de elementenleer.
3. Uitgangspunt is Gen. 49:11: Hij bindt zijn jonge ezel aan de wijnstok en het veulen van zijn ezelin aan de edelste wijnstok.
   Bochart weet wel dat deze tekst, voorkomende in het verhaal van de zegening van Jacob van zijn zonen, eigenlijk betrekking heeft op Juda, maar in dezelfde tekst zijn we de naam Silo al tegengekomen. Maar dit terzijde gelaten, blijft er een tekst over die men zeer wel fundament zou kunnen achten van de verhalen over Silenus op zijn ezel, temeer daar de wijnstok ook aanwezig is!
4. Silenus heeft met de wijnoogst te maken, als we in Jesaja 63:2 lezen:.... lavat in vino vestimentum suum, et in sanguine uvarum operimentum suum.
5. Een citaat over de altijd dronken Silenus uit Vergilius[86.]
   Inflatum hesterno venas ut semper Iaccho,
   wordt aangevuld met enkele woorden uit Jesaja, uit hetzelfde vers als hierboven geciteerd is: rubent illi oculi ex vino. En dan

roept Bochart weer in herinnering de plaats Spreuken 23:29-30: bij wie de roodheid der ogen, een tekst die we zojuist uitvoeriger hebben besproken.

6. Silenus' voedsel bestaat volgens Euripides[87.] uit kaas en koemelk. Dat komt overeen met Gen. 49:12, waarvan we de eerste helft reeds ontmoetten: en wit van tanden door de melk (et dentes ex lacte albescent).
Er volgt dan[88.] een verontwaardigd kommentaar van Bochart op deze met grote wetenschappelijke zin uitgewerkte hoeveelheid parallellen: De duivel kon niets weerzinwekkenders bedenken om de heiligste mysteriën van ons geloof te profaneren en aan de haarkloverige kritiek van onvrome mensen bloot te stellen[89.].

Iets over Pan, die panische schrik verwekt: ook deze naam heeft een hebreeuws woord als voorganger, met de betekenis: attonitus stupet.

Wij zijn heel kort over de Satyrs, die door Bochart in verband gebracht worden met Jes. 13:21:... et pilosi saltabant ibi... De Statenvertaling geeft: de duivelen zullen er huppelen.

We moeten nu het verdere citeren van voorbeelden staken, hoe boeiend Bochart ook met vrije meesterhand aan het parallelliseren blijft. Voor één zaak dienen we nog enige aandacht te hebben: hij geeft een volledig overzicht van Vossius' parallellen tussen Mozes en Bacchus[90.]. Nogmaals spreekt Bochart zijn bewondering voor Vossius uit: een geleerde al even lofwaardig om zijn geleerdheid en vernuft als om zijn bescheidenheid. In twaalf punten geeft Bochart een overzicht van Vossius' inzichten. Ja, hij voegt er zelfs nog enkele aan toe: Dionysus beroerde rivieren met de thyrsus, die dan uitdroogden; Het verhaal van Mozes voor de Farao die een stok in een slang deed veranderen[91.], wat een parallel vindt in Euripides' Bacchae, waar een Bacchante een stok op de grond wierp die een slang werd; en tenslotte het verhaal van de indische veldtocht: de Indiërs waren in duisternis gehuld terwijl de Bacchae het licht genoten, zodat de Israëlieten niets merkten

van de plaag der duisternis die over de Egyptenaren kwam.

Uit al deze overeenstemmingen concludeert Bochart dat het zelfs blinden duidelijk moet zijn dat de mythendichters veel aan de Heilige Schrift ontleend hebben. Maar daarom zou hij nog niet met Vossius tot de slotsom willen komen dat Mozes de foenicische en egyptische Bacchus is: het is toch onwaarschijnlijk dat volkeren, die Dionysus gehaat hebben, hem tot een god zouden hebben verheven.

Bochart's eindoordeel is beperkter dan dat van Vossius: De mythen-schrijvers hebben op Mozes' geschiedenis alleen maar gezinspeeld, zoals de mythologische Silenus op Silo's profetie duidde. Bovendien: niet alleen Mozesverhalen liggen in de Bacchusmythologie verborgen, maar ook verhalen van anderen, zoals Bochart tenslotte nog tracht aan te tonen, al geeft hij Vossius toe dat er wel heel veel uit Mozesverhalen geput is. En dat hangt weer samen met het feit dat toen Cadmus en zijn Phoeniciërs in Griekenland landdden, de herinnering aan Mozes nog zeer vers was: Cadmus leefde immers ten tijde van Jozua.

Eindnoten:

66. Als getuige hiervoor citeert B. Phoenix van Colophon (Diehl, Anth. Lyr. frgm. 3) waar (vs. 20 en 21) de Bacchae genoemd worden. B. verwijst voor deze tekst naar Athenaeus, Deipnosoph. XII, 530 e.
    Hij dateert dit fragment minstens 600 jaar vóór Cadmus. B. spreekt hier niet over tijdrekening, maar Eusebius is nog steeds een belangrijke, ongenoemde bron.
67. Uit Eur. Bacchae, vs. 201-202. De geleerde commentator Dodds geeft hier t.a.p. prachtig materiaal over.
68. II, 2, 1-2. B. deelt mee dat hij van de uitgever dit boek cadeau heeft gekregen, een ‘magnus vir’ schrijft Bochart. De uitgever is C. Salmasius en het jaar van uitgave 1640.
69. Gen. 10:8-10.
70. Vita Apoll. Tyan. II, 9.
71. B. kan denken aan Herod. III, 155. - Voor Kissia leze men het hebr. ku^{w}ši^{y}.
72. XVIII, 8.
73. Ex. 17:15.
74. Saturn. I, 18, 19-20.
75. In margine verwijst B. naar Gen. 33:20; 46:3; Numeri 16:22.
76. Deut. 4:24.
77. XXXVI, 321-322: Wederom veranderde de god van gestalte, hoog in de lucht, de wolken verhittend, wentelde hij zich als een zwevende toorts.
    Ook nog XLVIII, 56-57: En met vuur streed Bacchus, zijn fakkel de lucht inslingerende.
78. vs. 920-922.
79. Bijv. Gen. 49:24; Ps. 132:2; Jes. 49:26 enz.
80. De Vulgaat: Cui vae, Cuius patri vae?... qui commorantur in vino.
81. p. 443. Zie voor Silo: Gen. 49:10:... totdat Silo (= Christus) komt en dezelve zullen de volken gehoorzaam zijn.
82. Apol. I, c. 54 en Dialogus cum Tryphone Judaeo c. 69.
83. Diod. Sic. IV, 4, 3.
84. Var. Hist. III, 18.
85. Consol. ad Apollon. 27.
86. Ecl. VI, 15.
87. Cycl. 136.
88. p. 443^{73}-444^{2}.

89. Over de duivel zie Gruppe, Gesch. Gr. Myth. p. 50 (par. 26 over Bochart).
90. p. 445.
91. Ex. 4:3.

Besluit

Onze studie begon met een kort overzicht van drie belangrijke Bacchus-bronnen uit de oudheid: Euripides' Bacchae, het literaire en religieuze hoogtepunt van de Dionysusliteratuur, tevens rijke bron voor de renaissance van talrijke gegevens aangaande de god en zijn gevolg; Ovidius, de elegante dichter, wiens Bacchusverhalen zulk een enorme bekendheid gehad hebben in middeleeuwen en renaissance; Diodorus Siculus, de historicus-mythograaf, die de wijngod van veel luister beroofde.

Welbeschouwd is onze eerste niet-klassieke bron ook nog geen middeleeuwer: Fulgentius leefde tussen oudheid en vroege europese geschiedenis. Deze auteur tracht eigennamen etymologiserend en aldus allegoriserend te verklaren, en hij ontwerpt een zeer voorlopig godensignalement. Hij redt, als het ware, iets van de klassieke cultuur en legt aldus een basis voor middeleeuws onderzoek.

Mythographus Vaticanus I is de eerste ons bekende echte middeleeuwer, die klassieke kennis tracht te restaureren. Zijn boek zal een schoolboek geweest zijn met korte inhouden van de mythen. Het gaat hem meer om de feiten dan om de verhalen zelf. Opmerkelijk is de afwezigheid van allegorische verklaringen, die bij Fulgentius een integrerend deel van zijn boek vormen.

Mythographus Vaticanus II geeft duidelijk meer de mythische verhalen en ook hij doet het zonder allegorische explicatie. In tegenstelling tot M.V. I is deze auteur bekend met de euhemeristische opvattingen: goden waren mensen, zoals ook Fulgentius al wist.

Mythographus Vaticanus III levert in de eerste plaats godensignalementen. De kennis aangaande de mythologie is nu veel uitgebreider. Heel belangrijk is het dat de auteur Remigius van Auxerre kende, de befaamde commentator van Martianus Capella en andere middeleeuwse bronnen.

De kleinere Ovidiusuitleggers schreven weer schoolboeken, die korte samenvattingen van de mythologie gaven in de trant van Lactantius Placidus op Ovidius. Het was de aetas ovidiana. Hier lezen we weer voornamelijk allegorische verklaringen.

De grote interpretatio christiana begint eerst recht in de Ovide moralisé. De auteur is een omstandig en begaafd verteller en een diepzinnig interpretator, die Ovidius leest als een bron van christelijke inspiratie. De zekerheid dat Ovidiusverhalen een christelijke interpretatie gedogen is wezenlijk voor zijn dichterschap: in de heidense verhalen ligt christelijke waarheid verborgen. Eén mythe heeft hier veelal meerdere betekenissen, zoals ook de Bijbel zelf. Het werk in zijn geheel wil vermakend en stichtend zijn. Berchorius, de volgende middeleeuwse schrijver, is een encyclopedisch geleerde, die ook de christelijke interpretatie centraal stelt. De auteur is een systematisch werkend man; zijn geschriften leggen het accent op de uitleg, terwijl zijn vertelkunst tot een absoluut minimum beperkt is. De mythe wordt door hem negatief en positief gewaardeerd en uitgelegd.

Met Boccaccio staan we op de drempel van de renaissance; het echt-nieuwe is in ieder geval de, zij het dan ook beperkte, kennis van griekse auteurs. Ook Boccaccio, die aan zijn mythologisch werk vele jaren besteed heeft, had een zeer uitgebreide kennis en zijn boek maakt de indruk van een beredeneerd lexicon, zoals alle mythologische werken van de renaissance. Boccaccio is hier al evenmin een verteller: hij expliceert, zonder daarbij de christelijke verklaringen ook nog maar een schijn van kans te geven: de allegorische uitleg is middelpuntig. Met deze enkele opmerkingen trachten we het renaissancistische van de auteur aan te geven: kennis van het grieks, geen christelijke explicatie, grote en nauwelijks geordende kennis.

Wat kennis betreft is Giraldi weer de meerdere van Boccaccio. Deze auteur laat zelfs vaak de uitleg van zijn geleerde mededelingen achterwege: ze moeten maar voor zichzelf spreken. Interessant is het te zien hoe Giraldi veel kennis bijeengegaard heeft over de Bacchuscultus en hoe klassieke inscripties zijn grote aandacht hebben.

Comes sluit zich bij de twee laatstgenoemden nauwkeurig aan, maar geeft meer ruimte aan de explicatie. In dit wetenschappelijk werk laat Comes bij tijd en wijle zijn lezers genieten van eigen gedichten, die hij citeert.

Tenslotte de geleerden uit de zeventiende eeuw, die we niet afzonderlijk hier meer willen noemen: de lezer heeft reeds gezien hoezeer zij eenzelfde doel nastreven. Hun pogingen zijn geheel anders gericht dan die van de echte renaissanceschrijvers: zij streven er naar om de mythologische verhalen in verband te brengen met de geschiedenissen van het Oude Testament, daarbij gebruik makend van een comparatistische-etymologische methode. Naar hun mening is er een nauwe taal- en cultuurverwantschap tussen het Hebreeuws en het Grieks, tussen de geschiedenis en de godsdienst van joden en Grieken. Dat hierbij een dankbaar gebruik gemaakt wordt van de kennis van het Hebreeuws spreekt voor zichzelf, wat een nieuwe verworvenheid is, na de renaissancistische kennis van het grieks.

Men zou kunnen zeggen dat de middeleeuws-christelijke mythenuitleg in de zeventiende eeuw verandert in een taal- en cultuurwetenschappelijke analyse van bijbelse overlevering en klassieke mythologie. De geleerden van de zeventiende eeuw zagen in de mythologie een verwrongen bijbelse waarheid, waaruit hun conclusies dan als vanzelf voortvloeien: de mythologie is in de grond een joodse waarheid, die echter verdraaid is en vaak verknoeid en verleugend door de heidenen. Maar in wezen is de mythologie goddelijke openbaring in onjuiste toepassing.

Deze gedachten hebben ook middeleeuwers gehad, zij het minder expliciet, zij het minder berustend op wetenschappelijke inzichten.

Zo zagen wij deze lijn zich in de mythenexplicatie afbakenen: het begin is een poging de mythen op allerlei wijzen, historisch, moralistisch en natuurkundig bijvoorbeeld, te verklaren. Daarna kwam de middeleeuwse christelijke uitleg. De geleerden van de renaissance bemoeiden zich niet met een christelijke uitleg: zij waren vervuld van hun pasverworven kennis der oudheid die ze

encyclopedisch over hun lezers uitstortten. Tenslotte de zeventiende eeuw, waarin we geleerden ontmoetten die op geheel andere wijze een christelijke uitleg najaagden.

Sommaire

Dans le présent essai on a étudié ce que des Grecs, des Romains, des représentants du moyen âge, des savants de la Renaissance et du XVIIe siècle ont raconté sur le dieu Bacchus et quelle signification ils attribuaient à ces récits.

C'est Euripide qui donna la forme parfaite aux tragiques événements de Thèbes, où Penthée est tué par sa mère Agave. Ovide, le poète élégant, traita le même sujet de la manière à lui. Diodore le Sicilien fut l'exemple d'un mythographe prosaïque.

Dans les premiers temps du moyen âge les interprètes du mythe de Bacchus usaient de la méthode allégorique: Bacchus est synonyme de vin. Vers la fin du moyen âge on préférait une explication chrétienne.

A leur tour les savants de la Renaissance rejetaient le legs du moyen âge: les conaissances croissantes, en particulier celle du grec, fournissaient une masse encyclopédique de données qui tendait à combler le lecteur, parfois même sans aucun commentaire, souvent par contre avec une explication qui cherchait à allégoriser le vin.

Les savants du XVIIe siècle, parmi lesquels des connaissances solides du hebreu s'étaient répandues, essaiaient de déceler des rapports étymologiques entre les mythes de Bacchus d'une part et de l'autre les récits de l'Ancien Testament; en ce faisant, on postulait de nouveau, mais cette fois-ci avec d'autres arguments, une connexion entre les idées grecques et les conceptions bibliques.

Beknopte bibliografie

Dionysus in het algemeen

Adrien Bruhl, Liber Pater
Origine et expansion du culte Dionysiaque à Rome et dans le monde Romain, Parijs 1953.
Otto Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte T. II (München 1906), pp. 1407-1440.
H. Jeanmaire, Dionysos
Histoire du culte de Bacchus, Parijs 1951: L'Orgiasme dans l'antiquité et les temps modernes - Origine du Théatre en Grèce - Orphisme et Mystique Dionysiaque - Evolution du Dionysisme après Alexandre. (pp. 483-504 uitvoerige litteratuurverwijzingen).
Otto Kern, Pauly-Wissowa, R.E. Band V, koll. 1010-1046
(Stuttgart 1905): een lijst van cultusnamen: koll. 1026-1034.
J. Leipoldt, Dionysos, Leipzig 1931.
□γγελος Heft 3
(pp. 50 e.v. parallellen tussen Dionysus en Christus).
Martin P. Nilsson, Gesch. der Griech. Relig. I^2 (München 1955) pp. 564-601.
Walter F. Otto, Dionysos
Mythos und Kultus, ed.^{3} Frankf. a. Main.
Frankf. Stud. z. Religion und Kultur der Antike, Bd. IV, 1960.
Louis Séchan en *Pierre Lévêque*, Les grandes Divinités de la Grèce, Editions E. de Boccard, Parijs 1966.
(over Dionysus: pp. 285-310).
E. Thraemer, Dionysos in der Kunst, in: Roscher, Myth. Lexik. Bd. I, Leipzig 1884-1890, koll. 1089-1153.
F.A. Voigt, Dionysos, in: Roscher, Myth. Lexik. Bd. I, Leipzig 1884-1890, koll. 1029-1089.

De heidense mythologie en het voortleven ervan

O. Gruppe, Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit, Leipzig, Teubner, 1921.
Conspectus: Fulgentius: par. 3, p. 5; M.V. I en II: par. 5, pp. 9-10; Remigius v. Auxerre: par. 6, p. 11; M.V. III (Albericus): par. 7, pp. 12-14; Ovide Moralisé; par. 9, pp. 16-17; Berchorius: par. 10, pp. 18-20; Johann Virgilio: par. 11, pp. 20-21; Boccaccio: par. 13, pp. 22-25; Gyraldus: par. 18, pp. 32-34; Natalis Comes: par. 19, pp. 34-35; Heinsius: par. 24, pp. 45-46; Gerhard Johann Voss: par. 25, pp. 47-49; S. Bochart: par. 26, p. 50.
Jean Seznec, The Survival of the Pagan Gods
The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance humanism and Art. Harper Torchbooks, The Bollingen Library, New York 1961.

Middeleeuwse interpretatie

Henri de Lubac, Exégèse Médiévale
Les quatre sens de l'écriture. 2 dln. Aubier 1959.
Série: Théologie Etudes publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S.J. de Lyon - Fourrière.
J.W. Schippers, De ontwikkeling der Euhemeristische godencritiek in de Christelijk Latijnse Literatuur, diss. Utrecht 1952.
Jean Pépin, Mythe et Allégorie, Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes, Aubier 1958.

Klassieke Auteurs, edities en vertalingen

Anthologia Graeca, Griechisch-Deutsch, ed. Hermann *Beckby*, Heimeran, München 1957-1958, IV voll.
Apollodorus, The Library, ed. Loeb, *Sir J.G. Frazer* II voll. 1954 en 1956. (over Dionysus: III, 4, 3 en III, 5, 1-3).
Cornutus, De Natura Deorum, ed. *Frideric Osann*, Göttingen 1844 (over Dionysus cap. XXX, pp. 172-187; notities: pp. 347-365).

Diodorus Siculus, ed. Loeb. *C.H. Oldfather* en *R.M. Geer*. voll. I en II, 1946 en 1953.

Euripides' Bacchae, ed. *E.R. Dodds*, Oxford 1960 (edit. 2°).

Euripides, Bakchanten, ingeleid, vertaald en toegelicht door *R. van der Velde*, Amsterdam - Antwerpen 1957. Serie: Klassieke Galerij 127.

Fulgentius, Mytholog. libri tres, ed. *Rudolfus Helm*, Leipzig 1898.

Homerische Hymnen, ed. *T.W. Allen*, *W.R. Halliday*, *E.E. Sikes*, Oxford 1936 (edit. 2°).

Idem, Griechisch und deutsch hrsg. von Anton Weiher, Heimeran, München 1951.

Hyginus Fabulae, ed. *H.J. Rose*, Leiden 1934.

Idem, De Astronomica, ed. *Bernhardus Bunte*, Leipzig 1875.

Lactantius Placidus:

1: Narrationes fabul. Ovidianarum in: P. Ovidii Nasonis Metamorphoseon Libri XV, ed. *Hugo Magnus*, Berlijn 1914 pp. 625-721.

2. Commentarii in Statii Thebaida ed. *Ricardus Jahnke*, Leipzig 1898.

Macrobius, Saturnalia, ed. *Iacobus Willis*, Leipzig 1963 II voll.
(zie Saturn. 1, 18 - vol. I, pp. 100-108).

Martianus Capella, ed. *Adolfus Dick*, Leipzig 1925.

Nonnus Dionysiaca, ed. *Rudolfus Keydell*, Berlijn 1959 2 voll. (I-XXIV; XXV-XLVIII).

Orphei Hymni, ed. *Guilelmus Quandt*, Berlijn 1955.

Orphicorum Fragmenta, ed. *Otto Kern*, Berlijn 1922.

Plutarch, Über Isis und Osiris, Text, Übersetzung und Kommentar von *Theodor Hopfner*, Darmstadt 1967, II voll.

Servius, ed. *G. Thilo*, *H. Hagen* vol. I-III, 1880-1902.

Idem, Serviani in Aeneidem I-II Commentarii; *editio Harvardiana* vol. II, 1946; vol. III (in Aen. III-V) 1965.

Middeleeuwse en renaissance-geleerden

Mythographi Vaticani I, II, III.

Scriptores rerum Mythicarum Latini tres Romae nuper reperti ed. *G.H. Bode*, Cellis 1834.

M.V. I: *Kathleen O. Elliott*, Text Authorship and Use of the First Vatican Mythographer, unpubl. Radcliffe diss. 1942.

M.V. I: *W. Buehler*, Philologus 105 (1961), 123-135
(zeer late datering van M.V. I met behulp van Horatiusscholiën, die op de 12e Eeuw teruggaan).
M.V. II: *P. Courcelle*, Etude critique sur les commentaires de la Consolation de Boèce (IXe-XVe siècles) in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, T. XII, XIVe année 1939, p. 16 e.v.
(M.V. II = Remigius v. Auxerre).
M.V. III: *Eleanor Rathbone*, Master Alberic of London 'Mythographus Tertius Vaticanus' in: Mediaeval and Renaissance Studies Vol. I, 1943, pp. 35-38.
M.V. I, II, en III: *Kathleen Elliott* en *J.P. Elder*, Transact. Amer. Philol. Assoc. 1947, 181-208.
(over een nieuwe na Bode vereischte uitgave; classificering van hss.).
Remigius v. Auxerre:
Remigii Autissiodorensis Commentum in Martianum Capellam ed. *Cora E. Lutz*, 2 voll. libri I-II: Leiden 1962; libri III-IX: Leiden 1965.
Arnulf v. Orléans:
Fausto Ghisalberti, Arnolfo d'Orléans. Un cultore di Ovidio nel secolo XII, Milano 1932 (Lib. III, 3, p. 208).
Joh. v. Garlandia:
Fausto Ghisalberti, Giovanni di Garlandia,
Integumenta Ovidii
Poemetto inedito del secolo XIII, Milano 1933 (p. 48).
Giov. del Virgilio:
Fausto Ghisalberti, Giovanni del Virgilio espositore delle 'Metamorfosi', Firenze 1933 (Lib. III, 3, p. 52).
Literatuur over de Integumenta bij *J. Engels*, Berchoriana I, Vivarium, Vol. II (1964) nr. 1, p. 106 i.v. E. Jeaunau (anno 1958).
Ovide Moralisé:
ed. *C. de Boer:* Poème du commencement du quatorzième siècle publié d'après tous les manuscrits connus.
Tome I (Livres I-III) avec une Introduction; Kon. Ak. Wet. A'dam afd. Letterk. N.R. deel XV, A'dam 1915.

P. Berchorius

1. Metamorphosis Ovidiana Moraliter a Magistro Thoma Walleys Anglico de professione predicatorum sub sanctissimo patre Dominico explanata, Paris 1509 ‘in aedibus Ascensianis’.
2. *J. Engels*, Petrus Berchorius, Reductorium morale, Liber XV: Ovidius moralizatus cap. I. De Formis Figurisque Deorum, Werkmateriaal 3, uitgegeven door het Instituut voor Laat Latijn der Rijksuniversiteit, Utrecht 1966.
3. *J. Engels*, Berchoriana I, Vivarium, vol. II (1964) nr. I, pp. 62-112; Berchoriana I (suite), Vivarium vol. II (1964), nr. II, pp. 113-124; zie ook dezelfde in Vivarium vol. III (1965) nr. II, pp. 128-148.

   Giovanni Boccaccio, Genealogie Deorum Gentilium, ed. Vincenzo Romano, Bari, 1951 (Vol. I, pp. 262-270: Lib. V, cap. XXV: De Bacho secundi Iovis IIII° filio, qui genuit Hymeneum, Thyoneum et Thoantem).

   L.G. Giraldi, Opera omnia duobus tomis distincta, exhibet Joannes Jensius, Lug. Bat. 1694 (Pp. 267-290: Historiae Deorum, syntagma octavum. De Baccho, Priapo, aliis).

   Natalis Comes, Mythologiae, ed. Frambotti, Patavii, 1637 (Lib. V, cap. XIII)

   Over Giraldi en Comes:

   Franck L. Schoell, Les Mythologistes Italiens de la Renaissance et la poësie Elisabéthaine, Rev. Lit. Comp., Tome IV (1924), pp. 5-25.

Zeventiende-eeuwse auteurs

H. Sanford, De descensu Domini Nostri Jesu Christi ad Inferos libri quatuor; A'dam 1611 bij Aegidius Thorpius, Liber Primus cap. 16 en 17.

D. Heinsius, Sacrarum exercitationum ad N.T., libb. XX... quibus Aristarchus sacer emendatior, nec paulo auctior.... accedit. Elzevier 1639, pp. 702 e.v.

G.H. Vossius, De theologia gentili et physiologia Christiana sive de origine ac progressu idolatriae, A'dam 1641, Lib. I, cap. XXX, pp. 84-87.

S. Bochart, Geographia Sacra, Canaan, Liber I, cap. XVIII: Phoenices Bacchi cultum cum toto eius choragio ex Oriente in Graeciam invexisse, Caen 1646.